



سلسلة أطروحات الدكتوراه (٥٢)

الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير

الدكتور حسين سمد

الأصولية
الإسلامية العربية المعاصرة
بين النص الثابت والواقع المتغير





مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٥٢)

الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير

الدكتور حسين سعد

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

سعد، حسين

الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير/حسين سعد.

٥٢٧ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٢)

ببليوغرافية: ص ٥٠٣ ـ ٥١٨.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-059-7

١. الأصولية الإسلامية ـ البلدان العربية. ٢. الحركات الإسلامية ـ البلدان العربية. ٣. المذاهب الإسلامية ـ البلدان العربية. ٤. الإسلام والسياسة ـ البلدان العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

297.8

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آذار/مارس ٢٠٠٥

الطبعة الثانية: بيروت، آذار/مارس ٢٠٠٦

المحتويات

القسم الأول: مصادر الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة: النصوص الثَّابتة والمتغيِّرة

القسم الثاني: إشكاليّات الأصولية الإسلامية العربية السُنيّة لدى تنظيم الإخوان المسلمين

القسم الثالث

إشكاليّات الأصولية الإسلامية العربية الشيعية المعاصرة
عند محمد باقر الصّدر مؤسّس حزب «الدعوة» في العراق

القسم الرابع: نظرة نقدية
في إشكاليات الأصولية بين الماضي والحاضر

تمهيد

الموضوع، المسوّغ، المنهج

موضوع هذه الأطروحة هو دراسة تحليلية نقدية للفكر الأصولي الإسلامي العربي المعاصر في مسألتي الأمّة والدولة والمجتمع والعدالة الاجتماعية. والنقد الذي نقصده هو تتبع الطروحات الفكرية الأصولية لبيان ما لها وما عليها. ولمّا كان الفكر الأصولي اتسع وزها في العقدين المنصرمين، وتشعبت فرقه وحركاته السياسية والتنظيمية، رأينا أن نحصر البحث، ما أمكن، تجنباً للغوص في مسائل لا طائل تحتها، وحرصاً على تحديد نقطة بدء تسمح بالتأسيس لنظرة أقرب إلى المنهجية الهادفة منها إلى الضرب على غير هدىً.

إذاً، البحث لا يدرس الظاهرة الأصولية في نشأتها التاريخية وتطوُّرها إلى ما بلغته اليوم. ففي عمل مثل هذا وقوع في المحذور الذي نبّهنا إليه في ما تقدَّم.

إن البحث في نقد الفكر الأصولي الإسلامي محدَّد من الناحية المكانية في مصر، حيث نشأ وقوي واشتد عوده وتوسَّع، واكتفينا بدراسة مستفيضة حول فكر مؤسّس الأصولية الإسلامية السُنيَّة المعاصرة حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩ م)، ثم تابعنا التحولات في العقل الأصولي السُنّي مع سيّد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦ م)، وامتدت الدراسة على مسافة زمنية مقدارها حوالى أربعة عقود (١٩٢٨ ـ ١٩٦٦ م).

ولأن الأصولية الإسلامية العربية، لم تكن محصورة في العالم العربي السُني، بل تعدَّته إلى المسلمين الشيعة أنفسهم، صار لزاماً أن تشمل الدراسة هذه الأصولية، في موطن نشأتها الأول؛ العراق، وعلى يد مؤسّسها السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠ م).

إذاً، موضوع البحث ينصب أساساً على المفكرين المسلمين العرب المعاصرين المؤسِّسين للحركات الأصولية الراهنة. ذلك لأن تلك الحركات، فكرياً وتنظيمياً،

استندت إلى المبادئ النظرية الأولى التي وضعها مفكرو الأصولية في مرحلة التأسيس، فأصبحت أصلاً، بحدّ ذاتها، ومعيناً ينتهل منه الأصوليون اللاحقون.

ولم نشأ الخوض في مسائل تتصل بالعقائد الإيمانية التي تناولتها الأصولية، إنَّ ما اهتممنا به هو محصور في مسائل تتصل بالتقدّم وبناء المجتمع العادل والدولة العادلة، من وجهة نظر الإسلام كما قدَّمه الأصوليون أنفسهم، من دون أن يفوتنا النظر النقدي في مناهج استيحاء الإسلام عند البنَّا وقطب والصدر.

بهذا المعنى، ليس غرض الدراسة الحكم على الإسلام سلباً أو إيجاباً، ولا الحكم للأصولية أو عليها. ولا هي دراسة «تأريخية» تبحث عن نشأة الحركات الأصولية ميدانياً، وتغوص في كشف سرّية عملها وتنظيمها. الدراسة ترمي إلى اكتشاف كنه العقل الأصولي الذي يبتني على تصورات مقررة على نحو نهائي تصورات لأوضاع قائمة تمتاز باللانهائية، إذ هي تتجدد وتتغير وفقاً لعوامل ونواميس تخضع لها المجتمعات نشأة وتطوراً.

ولا تتمتع الدراسة بالمطلقية، بل تتصل بالريث والحيث، كأنما فهم العقل غير ممكن خارج المكان والزمان.

هنا، يظهر الإشكال الأصولي الإسلامي ظهوراً منطقياً باعتباره يفتقد الأدلَّة المقنعة على صحَّة أحكامه، أو تعارضه مع تصورات العقل البشري في الميادين ذات الصلة بالاجتماع والسياسة. فالإشكال هو بحد ذاته صعوبة فكرية مردها إلى التباسات استنباط الفكر الأصولي (المتغيِّر) من القرآن والسُنّة النبوية أو الإمامية (النصّ الثابت).

فالإشكال الأصولي، كإشكال فلسفي، وإن كانت مقدمات استنباطاته دينية، يقينية، الله يضمن صدقها باعتبارها علم الله، إلاَّ أن أحكامها تبقى موضع نظر، أو، أقلُّه، تفتقد إلى الأدلة القاطعة على يقينيتها لأكثر من سبب. فمن ناحية هي أحكام بشرية، بعدية، تنظر في واقعات حسية، اجتماعية، ملموسة. ومن ناحية ثانية، لا تحظى بالإجماع الإسلامي حولها، فهي اجتهادات، والاجتهاد مظنة الخلاف. ومن ناحية ثالثة تلجأ إلى التأويل والاستقراء لتأصيل نظريات في مجالات لم تأت الآيات عليها، أو لم تبيِّنها السُنَّة النبوية، فالقرآن ليس كتاب نظريات، والسُنَّة بيّنت أحكاماً فيها ردّ عن أحوال واجهت النبي في مرحلة التبشير بالدعوة وبناء الدولة الإسلامية الأولى.

إن الباعث الأول على اختيار هذه الدراسة رغبة معرفية في تتبُّع هذه

الإشكاليّات: كيف حاول العقل الأصولي أن ينتج نظريات من القرآن، الذي هو ليس كتاب نظريات، وكيف استطاع الفكر الأصولي ابتناء على أقوال النبي مقاربة إيديولوجيات سياسية واجتماعية معاصرة؟

لقد كان علينا أن نتقصّى إلى أي حدّ تمكّن المفكرون الأصوليون من بناء نظرية إسلامية عربية معاصرة في الاجتماع والسياسة، وإلى أي حدٌ أيضاً لم تفقد المعاصرة من الإسلام الأصولي أصالته.

إنَّ الغاية المعرفية كانت باعثاً أساسياً على التصدّي لإشكاليات العقل الأصولي الإسلامي العربي المعاصر من زاوية النقد العقلي المعتمد على المنطق والفلسفة بتياراتها المختلفة، ومن وجهة نظر مفكرين إسلاميين أيضاً، من العصور الوسطى إلى عصرنا هذا.

لذا تناولت الدراسة العقل والفكر الأصوليين لإنتاج تصوُّر متكامل حولهما منهجاً وموضوعات، نطمح أن نبينٌ قدرة أو عجز الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة إزاء تقديم نظرية شاملة في إنارة الطريق أمام المجتمعات العربية لمواكبة روح العصر من دون الاصطدام غير المسوَّغ مع إنجازات البشر في بناء الحياة المعاصرة، والفحص عن تهافت الأطروحات الأصولية بتبيان خروج الفرع عن الأصل، وإظهار أن هذه الأطروحات لا تعدو كونها فكراً وضعياً بشرياً، وإن ارتكزت في استنباط أحكامها إلى القرآن والسُنَّة والإمامة، وهي الأصول الثابتة في الإسلام بشقيه السنيّ والشيعي، وتأثرت بأصوليين سابقين أيقظوا العقل الإسلامي على الأصولية. وجاءت كتاباتهم نصوصاً متغيّرة، مع أنها استندت إلى الأصول الثابتة المشار إليها. ثم إن إظهار الأهمية التاريخية للأصوليَّة باعث آخر على اختيار الموضوع، فضلاً عن أن الأصوليَّة بما تحظى به من أهمية تستأهل بحوثاً متعدِّدة، كان لنا أن نتعرّض لجانب منها.

وتنبع أهمية دراسة الأصولية العربية المعاصرة، لا من كونها فقط امتداداً تاريخياً وطبيعياً للسلفية الإسلامية، بل بالنظر إلى أنها تشكّل ظاهرة في واقع الحياة العامة على مستوى المسلمين أولاً، ولأنها، ثانياً، تقدم نفسها كطرف يمثل مشروعية العمل بموازاة التيّارات الفكرية والسياسية السائدة.

ونظراً إلى الموقع الفكري والسياسي والنضالي الذي تحتلُّه الحركات الأصولية في وقتنا الحاضر، فهي محط أنظار الدارسين والمستشرقين وساسة الدول والمعاهد ومراكز الدراسات الإستراتيجية، ولأنها مرشحة للاستمرار في المستقبل بموازاة التغيُّرات الدولية الجارية، نرى أنها تستحق دراسة جديدة، لا تأخذ بالمنهج الاستشراقي، بل

تحاول أن تقدم رؤية مغايرة حول ظاهرة الأصولية في مجال الفكر قبل أي شيء آخر.

أمّا اختيار الأعلام الثلاثة البنّا وقطب والصدر بذاتهم فالغرض منه ليس إضافة دراسة أخرى حول حياتهم ومؤلفاتهم وآثارهم ونضالهم السياسي، فما كتب حولهم كثير. لكن بحثنا يربط ما بين ما تفرّق من شتيت آرائهم في بناء نظري ـ فكري متسق هو ما نطمح إليه لملء نقص في هذا الميدان، ذلك لأنّنا لم نعثر على بحث يتصف بهذه الميزات مجتمعة.

ولأن الأصولية تقدِّم مشروعها السياسي والفكري في إطار تحقيق التقدُّم الذي لا يعني مجاراة الأمم بما بلغته من أنماط في تنظيم المجتمع ووسائل إداراته، وما نجم من سلوكيات وأخلاق، بل ترى التقدُّم في بعث الإسلام في المجتمعات العربية؛ لذا حصرنا الدراسة في تحليل عناصر الاجتماع بالمفهوم الأصولي، وعرض أفكار العدالة، وتحليل مفهوم الدولة، وعرض نظرية الحكم الإسلامية التي تدعو الأصولية إليها، لندرس الإشكاليات من زاوية النقد الإيجابي، وبالتالي استكشاف الأساليب التي يلجأ إليها الأصوليون المسلمون العرب على الصعيد الفكري لتجاوز المأزق الكبير المترتّب على البعد بين النصوص الثابتة وقوانين العلم الجديدة والمتغيّرة. وأدّينا هذا الغرض من دون تمييز بين شقّي الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، في أبرز مواطن ظهورها مصر والعراق.

ولبلوغ الغاية المرتجاة، كان لا بدَّ من اختيار منهج واضح للبحث. فعلى الرغم من أنَّ الأصولية ظاهرة تاريخية آثرنا أن نعرض لنشأتها بوصفها مصدراً من مصادر الأصولية العربية المعاصرة، وأن نحصر البحث في العقود الخمسة (١٩٣٠ ـ ١٩٨٠) من القرن العشرين بأعلام مشهورين ومؤثرين في الحركات الإسلامية عموماً. واستبعدنا منطق إسقاط الأحكام الجاهزة، فقرَّرنا أن نعمد إلى الأفكار والآراء التي تخص الأعلام المدروسين في الأطروحة ناظرين إليها كواقعات قائمة بذاتها، حرصاً على الدقَّة والموضوعية، وأسعفنا في الذهاب فوراً إلى النصوص توفّر مصادرها الرئيسية التي هي مؤلفات هؤلاء الأعلام، ولنصوص المؤلفين فضيلة، هي أنها تقرّب الباحث من روح المعنى وتجعل حياة للفكر، فلا يبقى جثّة هامدة، مقطوع الأوصال، منفصلاً عن منابعه.

وإيراد النصوص حيث يلزم، يفيد في تحليل دقيق للآراء وتنسيقها وفقاً لمنظومة منسجمة تساعد على إظهار أوجه الحق فيها، والأوجه الملتبسة، والتي هي بالأصل موضع إشكالية.

ولأن الموضوعيَّة تقضي بتقديم «الوقائع الفكرية» كما هي تمهيداً للبحث في

الصعوبات، لذا انصبّ اهتمامنا على إظهار هذه الوقائع التي غالباً ما كنّا نجهل مضامينها. ولم نر حاجة للفرضيات. فالأطروحة الأساسية هي كشف الإشكاليات من الداخل بالتعارض الحاصل بين التصورات الأصولية والتصورات العقلية المعتمدة على العلم والفلسفة والتجربة.

واستقام منهج البحث عندنا على النظر في «الأفكار» نظرة موضوعية، أي النظر فيها، وكأنها «وقائع» قائمة بذاتها؛ الأمر الذي تطلب حصرها ضمن إطار زماني، وإطار مكاني بيِّن التخوم؛ أي تبيُّن بيئتها المخصوصة على غرار ما يفعل العلماء في النظر إلى ظاهرات الطبيعة.

وما دامت النصوص الأصولية المعاصرة مبتناة على الآيات الكريمة، لذا اقتضى منهج البحث العودة إلى الآيات لفحص ظروف نزولها، والكشف عن معناها؛ للنظر في ما بعد، إلى أي حدّ وضعت في الاستخدام لدى الأئمة المدروسين في الأطروحة وفقاً للمعطيات الملائمة، أم أنها حرِّفت في معناها على نحو يفيد غاية المؤلف وغرضه؛ فبحثنا في القرآن الكريم عن الآية وشرحها في **تفسير الجلالين**، لأرى كيفية استخدامها في المعنى العام للسورة.

ومع أننا لجأنا إلى المقارنة بين الآراء والطروحات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة عند الأعلام المدروسين في الأطروحة والآراء والأفكار الوضعية والفلسفية فقد حاولنا جهد المستطاع نقد العقل الأصولي الإسلامي العربي المعاصر وفقاً لاتجاهات العقل الفلسفي مع الأخذ بعين الاعتبار الحفاظ على روح النقد البنّاء المدعَّم بالأدلة والبراهين.

وعليه، وحرصاً منّا على تكريس منهجية تخدم ما أمكن الأمانة والدقة والموضوعية، رأينا أن نلتزم بخطوات منها:

١ ـ الابتعاد ما أمكن عن الاعتماد على أخبار أو معلومات تتحيَّز لشخص أو اتجاه.

٢ ـ النظر إلى الدّين كوحدة عقائدية. فلم نؤثر مذهباً على مذهب، وسعينا جهد الاستطاعة لإظهار فهم الأصوليين للإسلام وصلته بالاجتماع والسياسة.

٣ ـ تتبعنا تحديد المفاهيم والمصطلحات من زاوية تاريخية في اللغة والمعاجم والاستخدامات عند الكتّاب والمفكرين من عرب وأجانب. والغاية تجنب إضفاء معانٍ إيديولوجية أو دينيّة على مفاهيم مثل: إشكال، ونصّ، وثابت ومتغيّر، وكنّا نحرص على اعتماد المصطلح من وجهة نظر فلسفية ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

٤ ـ وفي سياق الموضوعية والدقة، أخضعنا ما قرأنا من دراسات أجنبية أو عربية لمحك النقد. فلم نعتمد حكماً أو رأياً لا يتوافق مع روحية الأطروحة. فالمسألة عندنا لم تكن، بحال من الأحوال، نصرة الأصولية أو إلحاق الضرار بها. جُلُّ ما طمحنا إليه أن نتعرَّف إلى الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة ونقرأها بدءاً من نصوصها ذاتها، وليس عبر آراء الأشخاص الذين درسوها أو قرأوها.

٥ ـ في التأسيس لمصادر الأصولية العربية المعاصرة، حرصنا على تقديمها انطلاقاً من النصوص التي لا خلاف عليها.

وتتبعنا الأفكار الرئيسية فيها، التي تشكّل ركائز فكرية اعتمد عليها الأصوليون المسلمون العرب المعاصرون موضوع الدراسة، لربط محاولات التأصيل الإسلامي ببعضها كحلقات مترابطة من منظور تاريخي. فجاءت الأطروحة، على أن نخال، وكأنها تأريخ لنشأة الأصولية كظاهرة اسلامية وتطورها اللاحق وصولاً إلى الانبعاث الراهن للأصولية الإسلامية العربية.

أما البحث بذاته فقد واجهتنا في وضع خطته صعوبات؛ من أين نبدأ؟ وكيف نسير؟ هل نعتمد القسم أم الباب أم الفصل؟ وهذا ما يفسِّر التغييرات التي طرأت على المخطط الأصلي. فبعد تأمل وتدقيق، ارتأينا اعتماد الباب لأنه أشمل من الفصل وأوسع، ولأن الموضوع يشتمل على دراسة الأصولية الإسلامية السُنِّية والشيعية، ولأن التحليل لا يكفي في بناء معارف جديدة، لجأنا إلى التركيب، فخصصنا باباً جامعاً لما ظهر من تفصيلات وتقسيمات في البحث.

وبغية تحقيق وحدة العمل وتماسكه، بدأنا بتمهيد عرضنا فيه للموضوع والمنهج، ومقدِّمين التسويغات المنطقية للاختيار والمعالجة. ثم أتبعناه بمقدمة، تركز البحث فيها على تحديد المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في الدراسة. ولم نشأ أن نحدِّد التعريفات تحديداً إيديولوجياً. وللتحرر من الوقوع في هذا المنزلق الخطر، تتبَّعنا أصل اللفظة في اللغة والمعاجم وعند الكتَّاب المعاصرين، ما أمكن، للوصول إلى صيغة تعريفات مقبولة، تراعي العناصر الأساسية للمفاهيم مثل: إشكال، أصولية، نصّ ثابت، ومتغير، وواقع، وهي التعابير التي تشكل عنوان الأطروحة.

إن اعتماد تعاريف جامعة، شاملة، متحرِّرة من التحيُّز لم يكن أمراً هيّناً. فصعوبته تأتي من اختلاط اللفظ بالأبعاد الدّينية والإيديولوجية والسياسية. فكان لا بدَّ من الموازنة بين تعريفات شتَّى، واعتماد الأقرب مما تمت معالجته من مواضيع تتصل بالأصولية الإسلامية.

كان علينا أن نحدِّد الخطوة التالية: من أين نبدأ؟ هل ندخل في الموضوع مباشرة؟ وحسمنا الإجابة بأن خصَّصنا القسم الأول لدراسة مصادر الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين نصوصها الثابتة والمتغيِّرة؛ لأن هذه المصادر من قرآن وسنّة وإمامة وحركة تأصيل تاريخي للإسلام في حقباته المختلفة شكّلت ينابيع، نهل منها حسن البنَّا وسيد قطب ومحمد باقر الصدر في سعيهم إلى تجديد الإسلام وإعادة بعثه من جديد ليقود الحياة في هذا العصر.

وعندما شرعنا في إعداد القسم، رأينا أنه يتعيَّن علينا التمييز ما بين هذه المصادر. فمنها ما هو ثابت وقدسي، إلهي (القرآن)، ومنها ما هو ثابت، بشري (السُنَّة)، ومنها ما يدخل في باب الإمامة عند الشيعة (نهج البلاغة). ولأن البحث في الأصولية انطلق من زاوية تاريخية كان لا بدَّ من تعيين مواقع الحركة السنِّية، وأبرز أعلامها الذين اعتبرتهم سلفيين أصوليين، لأنهم شكلوا في عصورهم حركة انبعاث وتصحيح وتأصيل للإسلام مثل الغزالي وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهَّاب ورشيد رضا والمودودي، وذلك في الحقبات الزمنية الماضية المختلفة. والأمر عينه، حصل مع الحركة الشيعية. فعرضنا لظهور فكرة الإمامة عند الشيعة واختلافها عن الخلاف عند السُنَّة، وحقّ الولاية للأئمة الاثني عشر المعصومين، ومبدأ العصمة. ثم تناولنا ظهور نظرية المرجعية وولاية الفقيه، التي رأت النور مع الإمام الخميني مؤسّس الجمهورية الإسلامية في إيران.

القسم الثاني، قسَّمناه إلى ثلاثة فصول، عرضنا فيها إشكاليات الأصولية العربية السُنِّية لدى تنظيم الإخوان المسلمين، باعتبارها أمّ الحركات الأصولية المعاصرة. وقدَّمنا في الفصل الأول الإشكاليات عند حسن البنَّا من زاوية مقاربة العقل الدّيني الإلهي من العقل الوضعي البشري. وفي الفصلين الثاني والثالث، عالجنا الإشكاليات عند سيّد قطب من زاوية مفارقة الإلهي للوضعي. وتمحورت الدراسة فكراً وإشكاليات حول ثلاثة موضوعات: منهج استيحاء الإسلام، الأمة والدولة، المجتمع والعدالة الاجتماعية، واعتبارنا في هذا التقسيم يعود إلى تتبُّع الإشكاليات داخل الفكر الأصولي نفسه بتياراته المختلفة.

القسم الثالث خصَّصناه لدراسة إشكاليات الأصولية الإسلامية الشيعية العربية، من خلال مؤسّس حزب الدَّعوة في العراق محمد باقر الصدر. وقسَّمناه إلى فصلين. درسنا في الأول إشكاليات المنهج الصدري في النظر إلى الكون والإنسان واستيحاء الإسلام لمعالجة مسائل العصر المطروحة، وفي الثاني درسنا نظرية المجتمع والعدالة الاجتماعية، والأمة والدولة ونظام الحكم في الإسلام عند الصدر، وذلك لضمان

وحدة المباحث الرئيسية المشتركة بين البنّا وقطب والصدر.

لقد طغى على القسمين الثاني والثالث طابع التحليل والنقد، وإظهار مواضع الالتباس وتبيانه وكشف شروطه. وهذا بحدّ ذاته لا يعد عملاً كاملاً، تكتمل المعرفة به؛ لذا كان لا بدَّ من قسم يجمع ما تفرّق، يولّف بين المتجانس. فكان القسم الرابع باباً يغلب عليه التركيب؛ لأن لا معرفة جديدة من دون أحكام تركيبية منهجها الاستقراء، وربط الأشياء بعضها ببعض لإنتاج أحكام جديدة تتصل بطبيعة المعرفة حول العقل الأصولي الملتبس بجملته. فكانت «نظرة نقدية في إشكاليات الأصولية بين الماضي والحاضر» محور القسم الرابع الذي قسَّمناه إلى فصول أربعة. في **الأول** إجابة عن سؤال لماذا انبعاث الأصولية الإسلامية اليوم، وإلى أي حدّ يكتسب هذا الانبعاث مشروعية فكرية وإيديولوجية تسوِّغه. وفي **الثاني** بحثنا عن الإشكالية المعرفية لجهة المنهج اليقيني والاجتهادي، وفي **الثالث** بحثنا عن الإشكالية السياسية وفي **الرابع** عن الإشكالية الاجتماعية.

وابتعدنا في الخاتمة، قدر المستطاع، عن تلخيص الفصول والأقسام. ورأينا أن نعتني بمسألة التأصيل الملتبس بين الإسلام في تطوره التاريخي وواقعه الملتبس في ضوء مقولات دأب الأصوليون المسلمون العرب المعاصرون على اعتمادها قواعد تفكير في بناء طروحاتهم النظرية أو مسلمّات منهج استنباطي في قياس الحاضر على الماضي، من خلال الدّعوة لاستئناف حياة إسلامية في هذا العصر. ولم نر حاجة لإعادة بحث مقولات مثل «الشريعة المرنة»، و«الثابت والمتغيِّر في المعنى القرآني، وحدود «العقل واللاعقل» في منهج التأصيل الإسلامي الأصولي المعاصر وتعليلها في منهج الإسلامي الأصولي المعاصر وتطبيقاته في السياسة والاجتماع؛ أولاً، لأن هذه المقولات كانت موضع معالجة في متن الأبواب والفصول، وثانياً، لأن الخاتمة ليست فصلاً، بل، كما يدل عليها اسمها، اختتام البحث بإعلان النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها، والتي كانت هدف العمل من أوله إلى آخره.

وتجنَّبنا إرهاق البحث بمعلومات تاريخية عن حياة المفكرين الأولين المسلمين العرب المعاصرين، وأبرزنا الأحداث التي أثَّرت في تكوين أفكارهم، ولاسيما المنابع الثقافية؛ فلجأنا إلى إفراد ملحق خاص لتعريفهم. ركّزنا فيه على درس العوامل المؤثّرة في التكوين الفكري وربط النظرية العقيدية عند البنَّا وقطب والصدر بالممارسة الحزبية.

ثمة صعوبات موضوعية واجهتنا في عملنا هذا، منها ما يتصل باتساع الموضوع وتشعبه. بالرغم من أن الدراسة محصورة في أعلام معينين، وفي مرحلة زمنية

محدَّدة، ومن الصعوبات أيضاً جدَّة الموضوع، وقلة الدراسات العربية والأجنبية، التي تتناول الإشكاليات من الناحية المعرفية. فثمة دراسات ظهرت في الآونة الأخيرة، في الشرق والغرب، عالجت ظاهرة الأصولية الإسلامية من زاوية استشراقية اعتمدنا على بعضها ضمن الحدود التي تفيد العمل.

ومن الكتابات العربية المهمَّة أبحاث حسن حنفي حول «الحركات الأصولية في مصر»، و«الأصولية الإسلامية»، وهي تتسم بمآخذ على الأصوليين من الموقع عينه. **والصحوة الإسلامية في ميزان العقل** لفؤاد زكريا، وهو كتاب نقدي من منظار علماني ماركسي. أمَّا ما كتبه محمد أحمد خلف الله فهو أيضاً من النوع النقدي، الذي يلتمس قصور التأويل الأصولي للآيات. ولا تخفى قيمة الدراسات التي اضطلع بها في السنوات الأخيرة المفكِّر الجزائري محمد أركون، وهي بمجملها تتصل بطبيعة الإشكاليات التي بحثنا عنها في دراستنا. هذا فضلاً عن المؤلَّف القيِّم للمفكر المغربي محمد عابد الجابري **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** والتي أغنت البحث بإبراز صعوبات التأصيل الإسلامي من زاوية تاريخية. ومن المراجع القيِّمة والمفيدة ما انتهى إليه خليل أحمد خليل من رسم لحدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني في كتابه **العقل في الإسلام**، ومؤلفات مهدي فضل الله الغنية بالآراء والردّ على التساؤلات المطروحة في الشريعة والاجتهاد والسياسة والاجتماع، وغيرها من الكتابات التي ألمحنا إليها في متن الأطروحة.

ومن المراجع الأجنبية التي عدنا إليها في لغتها الأصلية[1] مؤلف *L'Islamisme radical*، لمؤلفه Bruno Etienne والكتاب ـ الملف *L'Islam dans le monde* الذي عني بإخراجه Paul Balta، ومؤلف Gilles Kepel بعنوان *La Revanche de Dieu*، إضافة إلى كتابه المعرَّب **الفرعون والنبي**، وكتاب *L'Islam et l'état*، لمؤلفه Olivier Carré وآخرها كان كتاب *L'Islamisme en face* لمؤلفه François Burgat، والذي حصلنا عليه مباشرة من فرنسا قبل وقت وجيز من انتهاء العمل في الأطروحة.

والسمة الغالبة على هذه المراجع الأجنبية أنها لم تبحث عن الحركة الأصولية الإسلامية، بصورة عامة، من زاوية الصعوبات الفكرية التي تواجهها، بل من زاوية سياسية تتناول نشأتها ودورها واختلافها ودعوتها، فضلاً عن مخاطرها لجهة العلاقات بين الغرب والشرق.

على أن توفر مثل هذه الدراسات التي تسعف على درس إشكاليات الأصولية لم

---

(١) ترجمة النصوص المستلّة من المؤلفات الأجنبية غير المعرّبة تعود لمؤلف هذا الكتاب.

يَحُدّ من صعوبة قائمة: إلى أي مدى كان ينبغي علينا العودة إلى مثل هذه المراجع والمصادر، وهي على ما هي عليه من ميول ودوافع وغايات؟

ولأننا اخترنا منهجاً معلناً من أول الطريق هو العودة إلى نصوص الأعلام المدروسين في الأطروحة، فإنَّنا لم نأخذ برأي من الآراء التي عثرنا عليها في هذه الدراسات ما لم يخدم طبيعة توجُهنا في البحث عن الإشكاليات الأصولية. ولم نكن ملزمين بشيء لا يتفق مع هذه الوجهة، كما لم ندخل في مساجلات مع هذا المفكر أو ذاك.

أمَّا حاصل هذه «الإجراءات المنهجية» فسيكون دراسة بدأنا بجمع عناصرها غداة مناقشة دكتوراه الاختصاص في الفلسفة في جامعة القديس يوسف في ١ شباط/فبراير ١٩٩١، حين أبلغنا من لجنة الدراسات العليا الموافقة على إعداد أطروحة دكتوراه في الآداب/فئة أولى (فلسفة) في ٢/ ١٠/ ١٩٩١ على الموضوع الذي اقترحناه: «إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة في النصّ الثابت والواقع المتغيّر».

لقد حرصنا على أن نقدِّم إسهاماً جديداً في فهم العقل الأصولي الإسلامي الراهن والكشف عن صعوباته ومعوقاته الفكرية والمعرفية إذا شاء أن يكون له مكان في الفعالية الفكرية العربية المعاصرة.

ولا يفوتنا في هذا التمهيد أن نثمِّن الجهود الدؤوبة، والإرشادات المفيدة، والملاحظات النقدية، والنصائح السديدة التي أسداها لنا الأستاذ المشرف الأب الدكتور سليم دكَّاش الذي رافق الرسالة بعلمه الواسع المتسم بالتواضع، وعقله النقدي النيِّر، المتمتع بسعة الأفق والتحرُّر. كما لا يفوتنا التنويه بالملاحظات القيّمة والجديرة بالتقدير التي أبداها قراء الأطروحة الثاني الدكتور مهدي فضل الله، والثالث الدكتور جيرار جيهامي، والرابع الدكتور أفراد البعلبكي، الذي خصَّنا بوقته وعلمه الواسع وأخذ بيدنا إلى المنهج القويم لتخليص أطروحتنا هذه مما علق بها من شوائب منهجية وبنائية. ولا يفوتنا أيضاً التنويه بـ «قراءة» الدكتور خليل أحمد خليل للمخطوطة، وهو تبرَّع لبذل جهده مشكوراً في ما أبداه من ملاحظات ويسَّره من مراجع ودراسات.

خلاصة تنفيذية

يعالج هذا الكتاب مسألة من المسائل الشائكة والمثيرة في هذا العصر. شائكة لأنها تقارب الأصول التي ارتكزت إليها الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة في استخراج حلول لما هو راهن من القضايا. ومثيرة لأن ملامسة الأصول قد تؤدي إلى قراءة جديدة لها تبعاً لاحتمالين: الأول لجهة وضعيتها باعتبارها جاءت استجابة لوقائع ومعطيات ملائمة لعصرها، والثاني عجز القدسي عن الثابت في تقديم الإجابات عن الوقائع اللامتناهية، مّما يستلزم، وجوباً، تأويلاً للآيات الكريمة. ويبقى ما تخلص إليه هذه التأويلات موضع أخذ وردّ، لأنها فهم بشري لنصّ ديني، وهذا هو معنى الإشكال المعرفي الذي تتقصى الأطروحة مكامنه في الأطروحات والنظريات التي قدَّمها الأصوليون المسلمون العرب المعاصرون الثلاثة: حسن البنّا، سيّد قطب ومحمد باقر الصدر، إزاء مسائل إعادة بناء المجتمع الإسلامي وإقامة العدالة الاجتماعية فيه، والدولة الإسلامية ونظام الحكم العادل فيها، والمسائل المتفرعة عنها كالزكاة والضرائب والشورى وسلطة الأمة والحاكمية وولاية الفقيه، وما إليها من مسائل متفرّعة، تدور حولها أبحاث ودراسات ونقاشات غنية، غنى مصادر الإسلام الأولى، التي منها، تستمد الحركات الأصولية اليوم أفكارها وبرامجها العقيدية والانقلابية إذا صحَّ القول.

والغاية من دراسة هذه المسائل، كما هي مبيَّنة في الأطروحة، معرفية، بالدرجة الأولى، تتبُّع محاولات العقل الأصولي الإسلامي العربي المعاصر إنتاج نظريات من القرآن الكريم الذي ليس هو في الأصل كتاب نظريات، ومن الحديث والسنَّة اللذين تضمنا ردوداً على موضوعات واجهت النبي محمد في عصره، وعلى مدى سنوات التبشير بالدعوى الجديدة، وتثبيت دعائم البنيان الاجتماعي والسياسي في جزيرة العرب قبل نهاية القرن السادس الميلادي.

ولأن الغاية معرفية، ولا صلة لها بهذا الموقف الإيديولوجي أو ذاك، تجنّبنا ما

أمكن إطلاق الأحكام المسبقة، وتعاملنا مع النصوص الأصلية للأعلام المدروسين في الأطروحة. كما تجنّبنا الأخذ بالمنهج الاستشراقي، الذي ينظر إلى ظاهرة انبعاث الحركات الأصولية الإسلامية الراهنة نظرة غيرية؛ تارة بوصفها ردة فعل على فشل محاولات التنمية أو مشاريع التحديث السابقة على انبعاثها، أو كردة فعل على محاولات التغريب وإلحاق الأذى بالهوية العقيدية والحضارية للشعوب العربية الإسلامية منذ دخول العرب المسلمين عصر الانحطاط بعد دكّ الحضارة العربية الوسيطة غداة انهيار الخلافة الإسلامية عام ١٢٥٨ م إلى أيامنا هذه.

وعليه، استقام نهج البحث، في هذه الأطروحة، على اعتبار الأفكار «وقائع موضوعية» قائمة بذاتها، يتعينّ النظر إليها في بيئتها المكانية وعصرها، من دون إخفاء أية صفات مطلقة عليها.

كان لا بدَّ في البناء المنهجي الذي اتبعناه من مقارنة المفاهيم المستخدمة في الدراسة، لإحكامها أولاً، لأنه عليها، سيبنى مجمل المحاكمة القائمة في الأبواب والفصول من أول الطريق إلى آخره. فحدَّدنا الإشكال بأنه الأحكام التي تطلق على مسألة من المسائل من دون أن تتمتع بالجزم، فتبقى معلَّقة، أي موضع نظر، لما تنطوي عليها تصورات الأحكام هذه من تعارضات في المبادئ المركزة في الأذهان.

وفي تحديد مصطلح الأصولية الذي استخدمناه، غلب علينا الميل إلى اعتبارها حركة تجديد في الفكر الإسلامي، تحاول أن تضفي على مناحي الحياة المختلفة طابع الشرعية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، وليس من أية وجهة أخرى.

على أن هذا التحديد، لم يمنعنا من تقصي مدلولاته في مجمل المناهج الإسلامية والاستشراقية التي تناولت البحث عن مدلولات لفظ أصولية، وأبعاده الفكرية والإيديولوجية.

واستقر الرأي عندنا على أن النص الثابت الأصلي للأصوليات الإسلامية العربية المعاصرة هو القرآن الكريم، وهو واحد لا متكثّر، ثابت لا يتغيَّر، إنه كلام الله، الذي لا يتمتّع بصفات مطلقة، تليه السنّة النبوية والإمامية، التي تحتل الموقع الثاني في عرف الأصوليين ونظام استنباطهم العقلي.

والواقع عرّفناه هو الحاصل، أي الذي حدث فعلاً، ويمكن أن يحدث فهو متغيّر، أي متحوّل من حال إلى حال.

وخلاصة ما انتهينا إليه في تحديد المفاهيم الضابطة لمجمل العمل في الأطروحة

أن النص الأصولي الإسلامي العربي المعاصر يتمتّع بسلطة معرفية، مستمدة من القرآن والسنة النبوية والإمامية، علماً أن الثابت هو كل نصّ دوّن وانتهى، وتغيّره لا يتوقف على ألفاظه، بل على دلالاتها وتأويلاتها تبعاً لمتغيرات الواقعات والأحداث لتستوعبها، أو ليضفي النص الثابت على الواقع المتغيّر شرعية دينية أو فقهية.

لذا، انصبّ عملنا في **القسم الأول** من الكتاب على تتبُّع الأصول الأساسية التي استقى منها الأصوليون المسلمون العرب وغير العرب، الذين درسناهم، إمّا كموقظين على الأصولية في عصرنا، وإمّا على نحو تفصيلي، فكانوا الأعلام الذين تمحورت حولهم الدراسة. وتوزّع الباب على فصول ثلاثة، في الأول رأينا النصوص الثابتة: القرآن الكريم، السنة النبوية، نهج البلاغة، وفي الثاني تناولنا عملية التأصيل السنّي للإسلام في حقباته التاريخية المختلفة من الغزالي إلى المودودي، مروراً بابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ومحمد رشيد رضا، وفي الفصل الثالث عرضنا لظهور الحركة الشيعية من الإمامية التي تبلورت مع الإمام علي بن أبي طالب إلى ولاية الفقيه التي رأت النور مع الإمام الخميني مؤسّس الجمهورية الإسلامية في إيران.

ويوزع **القسم الثاني**، الذي أتى تحت عنوان إشكالات الأصولية العربية السنّية، على ثلاثة فصول. في الأول عالجنا الإشكاليات عند حسن البنّا من زاوية مقارنة العقل الديني الإلهي مع العقل الوضعي، البشري، وفي الفصلين الثاني والثالث عالجنا الإشكاليات عند سيّد قطب من زاوية مفارقة الإلهي للوضع، وخصصنا **القسم الثالث** لدراسة الإشكاليات عند السيد محمد باقر الصدر في فصلين. في الفصل الأول درسنا إشكاليات المنهج الاستقرائي والاستنباطي في الفقه والفتاوى واكتشاف سنن الحياة في القرآن، وفي الفصل الثاني عالجنا نظريته الاجتماعية والسياسية.

ويمكن القول إن الإشكاليات التي تناولناها في هذا الكتاب، تركزت على مفاصل ثلاثة: المفصل الأول منهج استحياء الإسلام لدى الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين، والثاني، تركّز على المسائل المتفرعة عن آرائهم في الأمة والدولة من نظام الشورى والحاكمية وولاية الفقيه إلى نظام الحكم ككل. وفي الثالث خصَّصنا المباحث للقضايا المرتبطة بالمجتمع والعدالة الاجتماعية من الملكية إلى توزيع الثروة ومقولات الزكاة والضرائب والحدّ من التفاوت بين الطبقات الاجتماعية.

أما **القسم الرابع** والأخير الذي أتى تحت عنوان «نظرة نقدية في إشكاليات الأصولية بين الماضي والحاضر»، ففيه أربعة فصول حول أسباب انبعاث الأصولية

الإسلامية الآن، ثم إشكالياتها المعرفية والسياسية والاجتماعية.

وفي منهج الدراسة ابتعدنا ما أمكن عن إطلاق الأحكام الذاتية أو تلك التي تعود لدارسين معاصرين من مسلمين وغير مسلمين، ولزمنا منهج الحيدة الموضوعية، من خلال تقديم «الوقائع الفكرية» من النصوص مباشرة، التي انطوت عليها مؤلفات المفكّرين المسلمين العرب المعاصرين الذين درسناهم في الأطروحة.

على أن توفّر الدّراسات لم يحدّ من صعوبة مؤدّاها: إلى أي مدى كان ينبغي علينا العودة إلى مثل تلك المراجع والدراسات، وهي على ما هي عليه من ميول ودوافع وغايات؟

وما خلصنا إليه على صعيد دراسة النصوص الإسلامية السنّية في الفصل الثاني من القسم الأول أن هذه النصوص أصّلت مناهج النظر الإسلامي، إلى مسائل الحياة المستجدة، وذلك بالعودة إلى القرآن والسنّة النبوية، فأنتجت فكراً دينياً متغيّراً، مبنياً، من وجهة نظر أصحابه، على الثابت الديني: بمصدريه الإلهي والوضعي.

ومع النصوص الشيعية المتغيّرة، في الفصل الثالث في القسم الأول، انتهينا إلى أن الإمام الخميني هو الذي انبرى لسد منطقة الفراغ من خلال ولاية الفقيه، وربط الماضي بالحاضر والمستقبل ليبقى التواصل الإلهي قائماً على الأرض.

أما النتائج التي أدّت إليها الدراسة، فيمكن توزيعها بين نتائج خاصة بكل علم من الأعلام المدروسين في الأطروحة. ومن ثم نتائج عامة، تكاد تلامس كل فكر أصولي، سواء أكان دينياً أو فلسفياً، لأنه محكوم بدوغمائية مغلقة في النظر إلى الكون والإنسان والحياة البشرية على الأرض.

١ ـ النتائج الخاصة

ـ عند حسن البنّا، خلصنا إلى أن أصوليته هي عبارة عن دعوة ثورية ارتدادية، نظرت إلى الحاضر والمستقبل من الماضي. وبقدر ما ابتعدت عن المؤسسة الدينية الرسمية اقتربت من العقل الوضعي؛ فتارة سلّمت بأحكامه، وطوراً غالبته ممانعة ومعاندة.

ومع أن البنّا لم يعتمد منهجاً محدّداً في دعوته لإحياء الإسلام فإن طريقته جاءت مشابهة لطرائق الدعاة الكبار للعقائد والأفكار، تأخذ أكثر ما تأخذ بالضرب على وتر العاطفة من دون أن تتجاهل منبهات العقل.

ـ عند سيّد قطب انتهينا إلى أن أصوليته بالرغم من صرامتها، فإنها حافظت على

مرونة في اعتبار الإسلام ملائماً لكل زمان ومكان، بتجدّد صور المجتمع الإسلامي غير المتناهية. وبالرغم من ذلك فقد كرّس، قطب قطيعة بين الفكر والحياة، فغدا، والحال هذه، الالتقاء المحتمل بين الشريعة الإلهية وما يهتدي إليه الإنسان بعقله بفعل تنامي خبراته وتطّور العلم مجرّد التقاء عابر. فالاتفاق عرض والافتراق جوهر وأصل.

لقد جاءت أصولية قطب تشكّل حلقة متقدّمة من حلقات الفكر العقائدي، متأثراً بكتابات أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي في تقرير الخط الفاصل بين حاكمية الله وحاكمية البشر.

ـ عند محمد باقر الصدر تكتمل واحدة من حلقات الفكر الإمامي على طريق إحياء التعاليم الدينية الشيعية؛ ذلك لأن النظام السياسي الذي ينشده مبني على سلطان إلهي تمثله السلطة الروحية، أي سلطة المرجع، الذي تجتمع في يديه أيضاً سلطة زمنية، باعتبار أن الإسلام دين ودولة.

ورأينا أن الإشكاليات عند الصدر هي معرفية وإيديولوجية في وقت واحد. وتعود بأسبابها إلى التعارض الحاصل بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، فهي التباسات من داخل العقل الأصولي أصلاً. فكيف يتولد الإلهي القدسي في البشري الإنسي بعد أن ينقطع الزمان الإلهي؟ أو كيف يتعالى الإنسي فيغدو قدسياً؟

٢ ـ النتائج العامة

إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة على المستوى النظري تتسم بكل ما تتسم به كل مثالية مطلقة، يمكن أن تنشئ مجتمعاً موافقاً على صورتها.

عادت الأصولية إلى النص القرآني تستوحي منه فكراً وطريقاً لبناء دولة الإسلام في هذا العصر. فإذا لم يكفِ استعانت بسنّة النبي وسنّة الأئمة عند الشيعة؛ فإذا لم تكفِ كان لها تراث السلف الصالح معيناً، فهي حركة نصّية، مسننّة، أي غير مبتدعة، سلفية مجدِّدة، تنطلق دائماً من نص ثابت مصدره الله، وتطبيق له سنّة النبي، وأدلّة على قدرة الإسلام على التكيّف مع أحوال الأزمنة والأمكنة ومتغيراتها (الإسلام التاريخي).

على أن هذا التصوّر الأصولي يثير سؤالين، لا يقدم عليهما العقل الأصولي أي جواب مقنع: **أولهما** كيف تصحّ المقارنة ما بين علم الله وعلم الإنسان الذي يستنبط من القرآن نظريات وآراء يعتبرها مطابقة تمام المطابقة للإلهي؟ **وثانيهما**: كيف يمكن ابتداء من فكرة مسبقة تصوّر واقع حافل بالتناقضات والمتغيرات... وهل الفكرة

هي التي تطوِّر الواقع، أم أن للواقع قوانينه الداخلية، التي تحرِّكه، بمعزل عن أي عامل أو محرِّك خارجها؟

إنّ المعاندة الإيديولوجية هي التي تجعل العقل الأصولي الإسلامي العربي المعاصر يحاول جهداً، أو يموت فيعذر، في امتحان قدرته على إثبات جدارة الإسلام في قيادة الحياة.

وكانت للأصوليين المسلمين العرب المدروسين في الأطروحة طرائقهم في حلّ إشكاليات الثابت الإلهي والمتغيِّر البشري على مستوى العلم الميقون من خلال مقولة الشريعة المرنة، وتأويل الآيات القرآنية، ذلك لأن «أسلمة» المجتمعات العربية في هذا العصر بدت، وكأنها بحاجة إلى إعادة تأصيل المفاهيم القرآنية لتأخذ مكان المفاهيم الوضعية المعاصرة.

ومن أجل هذا الغرض، لجأ الأصوليون إلى تطوير الطريق المعرفي الأصولي: مقايسة الشاهد على الغائب، وأضحت، في عرف الأصوليين، المقايسة لا تبنى على مجرّد المدلول اللفظي الذي لا يفي بالغرض، بل لا بدّ من استخلاص المفهوم انطلاقاً من الظرف الاجتماعي والواقعة الاجتماعية التي وردت فيها الآية، والبحث عن مصلحة الجماعة في التشريع بما يحفظ روح الشرع نفسه.

ولكن ما انتهت إليه هذه المقايسة أن المفاهيم القرآنية فقدت معناها الأصلي، وأصبحت ملحقة بمفاهيم العصر. وظلت محاولات التأويل الأصولي للقرآن قاصرة عن ربط الفرع بالأصل.

إن الاعتماد على العقل في منهج الاستنباط النظري الأصولي، طرح إشكالية، ملتبسة معرفياً: يعرف العقل أو لا يعرف؟ وماذا يعني التمسُّك بالنص: هل العقل لا يعرف أم «يعرف» في خدمة النص؟

لقد اختارت الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة إيثاراً عقل النص، ووضعت عقل الإنسان في خدمته، فالعقل الأصولي هو نصي، وفيه تكمن الصعوبات والالتباسات قبل أن تظهر على مستوى آخر، هو مستوى المقابلة أو التضايق مع تصورات العقل البشري الوضعي غير المحكوم أصلاً بالنص.

والخلاصة أن العقل الأصولي ملتبس ماهية وتشكلاً وعملاً وتنظيراً، تماماً كما هي حال كل عقل يستمد من الميتافيزيقا، فلسفية كانت أم دينية، ضوابطه ومشروعية أحكامه، من دون أن يكترث بالتجربة التي تحكم للشيء أو عليه.

كان يمكن، كما خلصنا في الدراسة، الأصولية أن تجاهر إضافة إلى دينيتها

بدنيويتها؛ بمعنى الإقرار بالتكامل بين الدين والدنيا وفقاً للحديث المأثور عن النبي محمد «أنتم أعلم بأمور دنياكم». فلو سلّمت الأصولية بمنجزات العقل في تدبير حياة البشر لكانت قد حرّرت نظرياتها من الدوغمائية المغلقة، وفتحت باب العقل الإسلامي، من وجهة نظر الإسلام نفسه، على آفاق علمانية، لا تجافي الحقيقة الدينية في أفقها الإيماني المفتوح على تفسير عِلَل الوجود والخلق. وتتآلف بلا صعوبات أو عقبات إيديولوجية، مع الحقيقة الدنيوية في أفقها الحاضر المفتوح على أنماط في تدبير الحياة والسلوك والأخلاق، سمتها العامة التغيُّر والتكيُّف مع الأصول ومقتضاها.

ويتلخص الجديد الذي قدّمته الأطروحة في تبيان إشكاليات الأصولية الإسلامية المعاصرة، وهي تقدِّم أطروحات نظرية شاملة تنير الطريق أمام المجتمعات العربية للخروج من التخلف إلى التقدم، وتهافت هذه الأطروحات على مستوى بنيانها الداخلي بخروج الفرع على الأصل، والاصطدام غير المبرّر مع إنجازات البشر في تنظيم حياتهم، على الرغم من اعتبارنا مجمل آراء الأصوليين «وضعية إسلامية جديدة» تبقي الآفاق مفتوحة أمام دراسات تتصل بالتفسير والتأويل للقرآن الكريم وفقاً لقواعد ألسنية معاصرة ومناهج تاريخية وإناسية، وقراءات متجدّدة لكل التراث الكلاسيكي الإسلامي.



مقدمة

في تحديد المفاهيم

في ما يلي، نعمد إلى تحديد المقصود بالمفاهيم المستخدمة في الأطروحة، محاولين تتبع استخدامها في المعاجم الفلسفية والموسوعات وما اصطلح عليه الكتّاب في استعمالهم لها. والقصد من هذا إعطاء المعنى المألوف، والذي يلقى استحساناً وقبولاً، لنقرر في ما بعد ما نفهمه نحن بهذا المفهوم أو التعبير.

أولاً: إشكاليّات

لغةً، يقال أَشْكَلَ، إشكالاً، وأشكل الأمر أي التبس. وأمور أشكال: ملتبسة. وبينهم أَشْكَلَة أي لبس[1].

وثمة من ميَّز معنيين للفظ إشكال (Problématique) اصطلاحاً ومعنى دارجاً. «ففي الاصطلاح: الإشكال: صفة لما لا يبين فيه وجه الحق، ويمكن أن يكون صادقاً إلا أنه لا يقطع بصدقه. وفي المعنى الدارج، صفة لما هو مشتبه ويقرر دون دليل كافٍ، ومن ثم يبقى موضع نظر»[2].

وهذا التمييز المشار إليه، في ما تقدم، يبدو أنه تمييز منطقي ومعرفي. فنقيض الصدق في القضية المنطقية هو الكذب. والراجح أن الأمر قد يكون صادقاً غير أن لا إثبات بالبرهان على مثل هذا الاحتمال؛ أي يعوزه اليقين، هو قضية احتمالية. فمعرفياً لا يمكن الاستناد إلى أحكامه على أنها صحيحة، ثابتة.

هذا في جانب. وفي جانب آخر، الإشكال يبعث على الشك في صحة

---

(١) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، مادة شكل.

(٢) مراد وهبة، يوسف كرم ويوسف شلاله، **المعجم الفلسفي**، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١)، مادة إشكال.

أحكامه، ذلك لأن مقدمات هذه الأحكام ليست يقينية، فهي لا توصل إلى نتائج حتمية لذا تبقى موضع نظر، أي تأمل وبحث.

وفي هذا السياق يظهر أن الفكر يتعين عليه أن يقف حائراً، عاجزاً عن تقرير الأمر، أي أن إشكالاً طرأ على الفكر فأدّى به إلى التوقف عن قول شيء جازم في ما هو معروض عليه. فمفهوم الإشكال يرتبط «بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشّر واضح إلى ما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات»[٣].

هنا، ينظر إلى مفهوم الإشكال من منطلق الموقف المتعين في المعالجة، باعتبار أن احتمالات الموقف متساوية لجهة غياب ما يحمل على ترجيح أحدها، فيبقى القرار معلقاً.

وقسَّم الباحثون الإشكال إلى ديني وعلمي وفلسفي. وما يعنينا نحن في هذا العمل هو الإشكال الفلسفي.

إن مرد بروز الإشكال الفلسفي يكمن في أن لا إمكانية للتثبت من صدق تصوراته وأحكامه، بالنظر إلى كون مقدماتها إما تأتي كمسلمات أو أن البعد الميتافيزيقي يتحكم فيها، فتضحي خارج التجربة، ويتعذر من ثم اختبار صدقها أو كذبها.

والإشكال الفلسفي ينشأ في الحالات حيث يبرز تباين «بين معتقدين أو أكثر أو بين مبدأين أو تصورين أو أكثر من المعتقدات أو المبادئ أو التصورات التي نعتبرها أساسية لحياتنا أو ضرورية لفهم العالم حولنا أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً أو مبدأ أو تصوراً من النوع المشار إليه غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير معقولة أو خارقة في ظاهرها»[٤].

وفقاً لهذا المنظور، يظهر أن سببين، خارجياً وداخلياً، يؤديان إلى نشأة الإشكال الفلسفي. فمن الخارج يتولد الإشكال من تعارض المبادئ والتصورات التي نراها ضرورية في حياتنا على الأرض أو هي ضرورية لفهم العالم وتفسيره: إنه إشكال إيديولوجي، ومن الداخل يتأتى الإشكال عندما يظهر أن المبدأ أو التصور

---

(٣) انظر: عادل ضاهر، «مادة إشكال،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ - ١٩٩٧)، مج ١.

(٤) المصدر نفسه.

على تناقض في ذاته وغير منسجم في وحدته، فمقدماته لا توصل إلى نتائج طبيعية، وهذا إشكال معرفي.

على أنّنا نميل، بعد هذا التحليل، لاستخراج مفهوم الإشكال ـ كما سنصطلح على استخدامه في هذه الأطروحة من هذا الفهم. ذلك لأن تحديد خصائص الإشكال كتصور أو أكثر، فيه ما يلائم خدمة الأغراض المرجوة في هذا العمل.

فالإشكال في الطرح «الأصولي» ـ أياً كانت هوية الأصولية ـ يكمن في جملة المبادئ أو المدركات الثابتة وحركة المبادئ أو المفاهيم المستجدة والمتغيرة بتأثير من فعل العلم وخبراته.

وما يعنينا ـ ها هنا ـ ليس تأمل المبادئ، التي تفسِّر العالم وكيفية خلقه، ولا تحليلها أو نقدها، إنما الذي يهمنا هذا التعارض أو التضاد، أو ما يتراءى لنا أنه تعارض وتضاد بين المبادئ المركوزة في الذهن والمفاهيم الوافدة إلى العقل بتأثير التجربة والدليل اليقيني.

ويهمنا لفت الانتباه إلى أن تناول مفهوم الإشكال لا يبحث في مبادئ الشريعة الإسلامية بذاته أو بمحاكمتها وفقاً لقضايا العلم. فليس هذا ما نطمح إليه لا من قريب ولا من بعيد، بل قد نكون أعجز عن الخوض في مسائله.

والشيء الذي نتطلع إلى مقاربته ودرسه درساً موضوعياً هو التفكّر على قاعدة أصول الإسلام في قضايا الحياة كما هي في وقتنا هذا، وكما ظهرت تجلياته وتعبيراته في فكرة الأئمة المسلمين العرب المعاصرين المدروسين في الأطروحة، وما في هذا التفكّر من إشكاليات والتباسات.

وملاحظة هنا، جديرة بأن تسجل في هذا السياق، ألا وهي أن الفكر الإنساني على وجه العموم، لا بدَّ أن يحمل في طياته وثناياه إشكالات من نوع ما. وهذه خاصية عامة ـ على ما نزعم ـ من الممكن أن تتلبس الفكر الإسلامي، بما هو تفكّر من منظار مبادئ الدين الحنيف، أي تفكّر صادر عن كائن بشري، أي بما هو معطى غير إلهي.

وبهذا الفهم يهبط الفكر من عليائه القدسية، ويبقى معرضاً للنظر والكلام، معه أو عليه. ومن هذه الملاحظة التوضيحية، نلج باب تقديم التحديد الذي نراه للإشكال.

وقبل صياغة هذا التحديد، نسجل ثلاثة عناصر مكونة للإشكال:

ـ نوعان من التصورات أو المبادئ أو أكثر.

- التعارض بين هذه التصورات والمبادئ.
- حل هذا التعارض بالفكر لا يحمل أحكاماً قاطعة ويقينية يمكن البرهنة عليها.

ويتولد من هذه العناصر صعوبات تواجه النظر الفكري، مما يفسح في المجال أمام أطروحات جديدة. فالإشكال - كما سنعتمده - هو جملة الأحكام التي تتضمنها أطروحات معينة حول مسألة ما وتبقى معلقة، أي غير جازمة بالنظر لما في التصورات، والمبادئ التي تستند إليها، من تعارضات.

ثانياً: الأصولية

الأصولية هي القطب الرئيسي في أطروحتنا. هي مدار البحث، وحولها يدور العمل. فلا بدَّ من البدء بتحديد المفهوم الذي نقصده بالأصولية، والانصراف من ثم لتعيين أي أصولية سنبحث عنها: الهوية، والزمان، والأعلام، فضلاً عن إشكاليات هذا المصطلح بين المناهج الإسلامية والاستشراقية.

١ - تعريف الأصولية: لغة، نسبة من الجمع لأصول، مفردها أصل. والأصل في **لسان العرب** «أسفل كل شيء، وجمعه أصول لا يكسر على غير ذلك»[(٥)].

وأصل الكلام، لغة، أي ما يبتني عليه غيره من حيث إنه يبتني عليه غيره. وجمع أصل أصول بمعنى مبادئ. فالأصول والمبادئ تتطابقان في المعنى. «بالخلق وضع الله أصول جميع الأشياء العادية وغير العادية، بحيث، يشتمل العالم على نظامه»[(٦)].

يستنتج من هذا التحديد أن مبادئ خلق الوجود هي أصوله، أي أن للعالم أصولاً كان وفقها، وهي مقررة تبعاً لما أرادها الخالق، طبيعة الأشياء مشتملة عليها، وبلغة أرسطية هي الصور أو العلل المحركة لكل متحرك، وفي معجم لالاند (Lalande) تعني كلمة Principe (أصل) الابتداء أو نقطة الانطلاق[(٧)]. وفي المعنى العام ترادف كلمة (Principe) كلمة (Fondement)[(٨)].

وعلى مستوى اللفظة، يقارب مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)[(٩)] بين

---

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة أصل.

(٦) وهبة، كرم، وشلاله، **المعجم الفلسفي**، مادة أصل.

(٧) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols., 16ème ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1988).

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٣٠.

(٩) مستشرق فرنسي، مدير دراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، له **الإسلام والرأسمالية**. انظر: *Le Monde*, 14/5/1983.

لـفـظ (Intégrisme) ولـفـظ (Fondamentalisme) مـعـيـداً الاشـتـقـاق إلى أصـول انكلوسكسونية، إلا أن المعنى المقصود - في رأيه - لا يعني لا هذا اللفظ ولا ذاك، بل هو يعني ظواهر متعددة. «أن تتكلم على الأصولية الإسلامية Intégrisme) (musluman يعني التديُّن والتعلق بالطقوس التقليدية... يضاف إليها مفهوم واسع الانتشار: أن الدّين الإسلامي يحتوي على سرّ الطريق الثالث لمملكة في هذا العالم، تحلُّ مشاكلها على نحو أفضل من الرأسمالية والاشتراكية بكل وجوهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إنها عودة أمينة للعقائد والطقوس التقليدية»(١٠).

والبيِّن، أن الكاتب يضفي على اللفظ مدلولات معاصرة، ويضعه في حيزه الزماني بالمقارنة مع سائر النظريات. فالكلمة تنطوي على أبعاد تاريخية وحاضرة، تجمع فكرة العبادة والطقوس إلى فكرة المذهب الاجتماعي في وعاء ذهني واحد.

وفي الغرب، أطلق تعبير (Fondamentalisme) على فرق إنجيلية برزت في مطالع القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، تدعو إلى العودة إلى أصول المسيحية والتمسك بالنص الحرفي. «فلما برزت الحركات الإسلامية في الشرق الإسلامي خلال السنوات العشرين الأخيرة استخدمت الدراسات الغربية المصطلح نفسه للدلالة عليها»(١١).

ويميِّز أستاذ التاريخ في جامعة كاليفورنيا نيكي كيدي(١٢) بين مصطلح (Fondamentalisme) ومـصـطـلـح (Intégrisme). فـالأول، يـدل - في الاسـتـخـدام الانـكـلـو - سـكـوني (Anglo-Saxon) على إيمان، بالمعنى اللفظي للكتاب المقدَّس والأنبياء. أما في المفهوم الفرنسي. فثمة إلحاح، في المصطلح الثاني، إلى حفظ الممارسات التقليدية للكنيسة(١٣).

والفهم الغربي لمصطلح «أصولية» لا يرى الأبعاد الاجتماعية للحركة الأصولية، بل يلاحظ ما يعتبره العودة إلى الصنمية الدينية، المحكمة أصلاً بالنصوص. والحركات الأصولية بحسب - جيل كيبل(١٤) (Gilles Kepel) - هي حركات مقابل

---

(١٠) Maxime Rodinson, «L'Intégrisme et intégrisme,» *Le Monde*, 14/5/1983.

(١١) وجيه كوثراني، «مستقبل المشروع السياسي الإسلامي: أصولية أم حزبية إسلامية،» ملف مستقبل الأصولية في العالم العربي، **معلومات** (بيروت)، العدد ٣ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ٢ - ٦.

(١٢) أستاذ التاريخ في جامعة كاليفورنيا (لوس انجلوس)، كتب عدة مؤلفات ومقالات حول إيران والشرق الأوسط منها: «الدين والسياسة في المجتمع». انظر: *Le Monde*, 22/8/1980.

(١٣) Nikki R. Keddie, «Khomeinisme, L'Ayatollah est-il un intégriste?,» traduit par Maxime Rodinson, *Le Monde*, 22/8/1980.

(١٤) جيل كيبل: كاتب فرنسي، من يعتبره الاختصاصي رقم واحد في الحركات الأصولية إسلامية=

حركات إعادة تنصير المجتمع المسيحي، ومشابهة لحركة «غوش إمونيم» التي تمثل حركة إعادة تهويد اليهود[١٥] «إعادة أسلمة المجتمع الإسلامي». وفي الثقافة العربية، كلمة أصول كثيرة الاستعمال في كتابات المفكرين المسلمين القدماء والمحدثين فيقال: أصول الدين «كالإيمان بالله المرسل وبالنبي الرسول وبالرسالة التي أرسل بها»[١٦].

يستخدم الشهرستاني[١٧] في كتاب **الملل والنحل** لفظ الأصول في أكثر من موضع. فأهل الأصول «عنده هم المختلفون: في التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والسمع والعقل»[١٨].

والأصول تعني أصول الدين، أو أصول مبادئ الفرق الكلامية في النظرة إلى العقائد الإيمانية، فهي أصول علم الكلام.

يفرق الشهرستاني بين الأصول والفروع، فلكل منها معانٍ تخصه فالأصول تعني: «معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم. وبالجملة: كل مسألة يتعيَّن الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أن الدّين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه وقال بعض العقلاء: كل ما هو معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال؛ فهو من الأصول. وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»[١٩].

فمصطلح «أصوليون» يدل، تبعاً لتفريق الشهرستاني، من دون كبير عناء على

= ومسيحية ويهودية من مؤلفاته: **ضواحي الإسلام، مشار الله، النبي والفرعون**. انظر: جيل كيبل، «الأصولية الإسلامية إمبراطورية الشر الجديدة،» حوار فؤاد أبو منصور، **معلومات**، العدد ٣ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ٣١ ـ ٣٦.

(١٥) كيبل، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٦) محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدين**، ط ٣ (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٧)، ص ٥.

(١٧) الشهرستاني (Shahrastâni) (ت ٥٤٨ هـ/ ١١٥٣ م): متكلم ومؤرخ للأديان والنحل. ولد في شهرستان (خراسان)، ومات فيها. درس في نيسابور وبغداد، وأمضى شطراً كبيراً من حياته في مسقط رأسه، ونسب إليه أنه اتبع مذاهب الأشعريين الفلسفية والكلامية، وإن اتهم بعض المؤلفين بأنه تعاطف مع المذاهب البدعية. مصنفه الرئيسي كتاب **الملل والنحل** الشهير، ومن مؤلفاته الأخرى: **نهاية الاقدام في علم الكلام**. انظر: جورج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

(١٨) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد رشيد كيلاني (بيروت: دار صعب، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٤١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

العلماء الذين يتقصدون معرفة الله ورسله، والإيمان بهم، بالنظر العقلي وأقيسة الاستدلال والبرهان، والذين لا يبتغون استخلاص الأحكام من الشريعة والبحث في مسائل الحلال والحرام. فالأصوليون غايتهم الإيمان بواسطة العلم وليس التشريع.

كما يرد لفظ «أصول» عند الشهرستاني، بمعنى الأركان، وذلك في معرض الكلام على المختلفين في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية. قال: «أعلم أن أصول الاجتهاد وأركانه أربعة: الكتاب والسُّنة، والاجماع والقياس، وربما تعود إلى اثنين»[٢٠].

ولكن لا يصح استعمال لفظ «أصول» بمعنى أركان أو مبادئ للدلالة على أهل الفروع أو الاجتهاد.

وغالباً، ما يستخدم العلماء والمؤرخون عبارة «أصول الفقه» ويقصد بها النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ الأحكام والتكاليف، و«أصول الأدلة»، الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له[٢١].

على أن الأصولية في الفقه، غيرها في النظرة إلى الحياة، «فالأصولي يبحث في القياس وحجيته»[٢٢]. ولا خلاف عند الأصولية الفقهية في أن القرآن هو الدليل الشرعي الأول على الأحكام. فغاية الأصولي في الفقه البحث بغية التوصل إلى الحكم الكلي، يستعين على ذلك «باستقراء الأساليب العربية والاستعمالات الشرعية»[٢٣]. وفي اصطلاحات المتكلمين، سمي علم الكلام بأصول الدين «لكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه»[٢٤]. فهو يبحث في أصول الدين على «أساس عقلي»[٢٥].

مما تقدم، يستفاد أن كلمة أصول، حيث اشتقت العبارة «أصولية» قديمة الاستعمال في اللسان العربي والثقافة العربية الإسلامية.

ويتفق مع هذا الاستنتاج حسن حنفي الذي يرى أن لفظ «الأصول» لفظ

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٨١٢.

(٢٢) عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ط ١٢ (الكويت: دار القلعة، ١٩٧٨)، ص ١٣.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٧١ - ١٩٧٣])، ج ١، ص ١٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

إسلامي كما هو معروف في علمي «أصول الدين»، و«أصول الفقه». فالأصل يعني الأساس الذي ينبني عليه الشيء. الأساس العقلي عند علماء أصول الدين والأساس المادي «المصلحة في علم أصول الفقه»[26].

ويخلص حنفي، بناء عليه، إلى تحديد المعنى المقصود بالأصولية الإسلامية، فينتهي إلى أنَّها تعني «البحث عن الأساس أو الشرعية»[27].

إن الأصولية الإسلامية تستمد مشروعية طرحها من القرآن والسنّة، فهي حركة تدعو إلى العودة إلى أصول الدين، أي القرآن والسنة، وعدم الالتزام بالتطور التاريخي للفكر الإسلامي، فمشاكل الأمة الإسلامية لا يمكن حلها إلا بالعودة إلى الينابيع الأصلية ورفض المظاهر والأفكار غير الإسلامية. فهدف الأصولية إعادة الإسلام بأكمله إلى السيطرة على جميع أوجه الحياة»[28].

في هذا التحديد لمصطلح «الأصولية الإسلامية» نلاحظ:

١ ـ إن الأصولية هي حركة أي هي فعل. إنها ليست مجرد دعوة أو تطلع. فالفكرة، يسعى أتباعها إلى نقلها إلى حيِّز التطبيق. فينشأ عن هذا عمل يؤثر في التوازن القائم، في الواقع، أي في الزمان والمكان.

٢ ـ إن الأصولية، ليست مجرَّد عودة إلى أصول الدين. الأصحّ أنها حركة فكرية إسلامية تنطلق من القرآن والسنَّة لمعالجة القضايا الناشئة في المجتمع. ويتعين علينا أن نميز بين «أصولية سنية»، و«أصولية شيعية»، وذلك للكشف عن مصادر أخرى في فكر الأصولية المعاصرة. فالأصولية لا يمكن أن تشكل خروجاً على التطور التاريخي للفكر الإسلامي. فنهج الأئمة عند الأصولية الشيعية هو أصل أيضاً إلى جانب القرآن وسنة النبي.

٣ ـ كما أننا نميل إلى أنَّ الأصولية، هي غير الإصلاحية أو التوفيقية، أو السلفية وخصوصاً أن الأفكار والنظريات الدينية والفلسفية الأخرى ليست مقبولة، فضلاً عن أن لا حاجة إليها أصلاً، في نظر الأصوليين المعاصرين.

٤ ـ أما لجهة غرض الأصولية، فالأصحّ القول إن الأصوليين يريدون بناء الحياة

---

(٢٦) حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر**، ([بيروت]): المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٩.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) أحمد موصللي، «مادة الأصولية الإسلامية،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ٢، قسم ١.

على الأرض وفقاً لتعاليم الإسلام. فإذا كان هناك نصّ ديني على الظواهر القائمة، فلا مشكلة في إصدار الحكم الشرعي؛ وإذا لم يكن فالاستنباط هو السبيل لاستخراج الحكم الشرعي المناسب. من هنا يتراءى لنا أن الأصولية الإسلامية هي حركة تجديد في الإسلام.

على أن ثمة من يضفي على اللفظ أبعاداً تاريخية ونقدية تبعث على الاهتمام، وتخرج مصطلح «أصولية» عن وظيفته الدينية الصرفة إلى رحاب الإيديولوجية على نطاق عام مثاله أن ناصيف نصّار يميل إلى تحديد الحركة الأصولية بأنها «حركة تاريخية نكوصية تنشأ في إطار عقيدة معينة وتوحي إلى تحقيق المشروع الاجتماعي لهذه العقيدة بالعودة إلى أصولها حلاً لأزمة معينة»[٢٩].

في هذا التحديد، تسبق العقيدة الحركة الأصولية التي ترتدُّ إليها بحثاً عن حل لمعضلة اجتماعية تطرأ في وقت من أوقات التاريخ اللاحق لتأسيس هذه العقيدة. لكن الالتباس الحاصل هنا، يتعلق «بالمشروع الاجتماعي للعقيدة». والأصح ـ على ما نرى ـ القول بالمشروع الاجتماعي للأمة أو الجماعة وفق العقيدة المعروفة أو المقرَّرة سلفاً.

على أن الأصولية الإسلامية، بما هي قوة فعل وتأثير في المجتمعات الإسلامية، استرعت اهتمام الكتاب الغربيين. وكانت منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني عام ١٩٧٩ موضع دراسات وأبحاث للكشف عن مكوناتها واحتمالات توسعها، لما لذلك من إعادة بناء العلاقات بين الشرق والغرب.

فالكاتب الفرنسي بول بلطا يقرر في كتابه **الإسلام في العالم** أن «الأصوليين» (Les Fondamentalistes) يطالبون، إرادياً بـ «العودة إلى ينابيع الإسلام»، ملاحظاً أن «عدوهم هو التقليد وليس الحداثة»[٣٠].

يستوقفنا في هذا التحديد أمران: **الأول** كلمة «عودة»، **والثاني** «عدوهم» التقليد وليس الحداثة. فبالنسبة إلى عبارة «عودة» يفترض الأمر تخلياً ثم رجوعاً، بيد أن

---

(٢٩) ناصيف نصار، «إشارات تمهيدية في نقد الأصولية،» ملف مستقبل الأصولية في العالم العربي، **معلومات**، العدد ٣ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣٠) *L'Islam dans le monde*, dossier présenté et établi par Paul Balta (Paris: Le Monde, 1991), p. 33.

المسألة ليست على هذا النحو. إن المفكرين المسلمين الأصوليين انطلقوا أساساً من أن الإسلام دين وحضارة. ولأنه معطى إلهي، فهو يصلح لكل زمان ومكان. فكما كان صالحاً في عهد النبي محمد والصدر الأول للإسلام، حيث العهد الذهبي للمجتمع الإسلامي؛ فهو بالطبع صالح الآن، وفي كل آن آخر.

أما الأمر الثاني: فالأصوليون، وإن كانوا يخرجون على تقليد ما تجاوزه الزمان، وكان لأهل السلف، فإن الحداثة كما يفهمونها لا تعني الحداثة بالمفهوم الغربي الأوروبي، وثمة كاتب فرنسي آخر، هو برونو إيتيين يميل إلى الأخذ بمفهوم «الإسلامية الجذرية» على أنه «جذرية الحركة الإسلامية» أو «مذهب الإسلام في الجذور»[٣١].

وقبل أن نأخذ بهذا التحديد أو ذاك لمفهوم «الأصولية» حريٌّ بنا أن نتوقَّف، ولو باقتضاب شديد، عند تحديدات أبرز أعلام الدعوة الأصولية الإسلامية المعاصرة بشقيها السنيّ والشيعي. فالأصولية عند حسن البنّا ترفض تحييد الإسلام عن مناحي الحياة العامة من اجتماع واقتصاد وسياسة وثقافة، وقانون «وأن المسلم مطالب بحكم إسلامه أن يعنى بكل شؤون أمته»[٣٢].

ونجد عند سيد قطب تحديداً مباشراً لمفهوم الأصولية وحقيقتها. فقطب يدعو المسلمين للرجوع «مباشرة إلى الشريعة الإسلامية، إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، نستلهم حلولاً تطبيقية لمشكلاتنا المعاصرة»[٣٣].

وعلى الخط نفسه، تهدف كتابات محمد حسين فضل الله إلى «إبداع منهج لحركة إسلامية جديدة تعمل بكل قوة ووعي وتدقيق من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة»[٣٤].

مما تقدَّم، يمكن أن نصل إلى تحديد العناصر الرئيسية في مفهوم الأصولية الإسلامية، وهي:

١ ـ حركة تقوم على الدعوة إلى الإسلام.

---

(٣١) Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* ([Paris]: Hachette, 1987), p. 22.

(٣٢) انظر مشاركة حسن البنا في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤)، ص ١٥٩.

(٣٣) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٧ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٦٠.

(٣٤) محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠)، ص ١٠.

٢ ـ هذه الدعوة تنطلق من ينابيع الإسلام (القرآن والسُنَّة)، ومع ذلك فهي دعوة تجديد وليست حركة سلفية.

٣ ـ الموضوعات التي نتناولها هي موضوعات قائمة الآن. في الوقت الحاضر، والحاضر يعني الزمان، حيث كتب هؤلاء الأعلام كتاباتهم.

وعليه، نميل إلى اعتماد مفهوم للأصولية الإسلامية مؤداه أن الأصولية حركة تجديد في الفكر الإسلامي، تنظر إلى القضايا الراهنة من منطلق الشريعة الإسلامية، لإضفاء الطابع الشرعي على مقوّمات حياة الإنسان في الزمان الحاضر.

والقول بأصولية إسلامية معاصرة القصد منه تعيين الزمان الذي ندرس فيه هذه الأصولية. فنحن نتعرض للموضوع في الزمان الحاضر، في العصر هذا، وليس في الماضي القريب أو البعيد. فأقطاب الأصولية موضع بحثنا هم مفكرون معاصرون، تناولوا قضايا العصر الراهن وعالجوها.

أما الحديث عن أصولية إسلامية عربية فالقصد منه تمييزها من الأصوليات الإسلامية من هندية وإيرانية وباكستانية وغيرها، وإن كانت هذه شكّلت، ولا تزال، مصدراً أساسياً استقت منه الأصولية العربية بعضاً من طروحاتها.

٢ ـ إشكالية مصطلح الأصولية بين المناهج الإسلامية والاستشراق.

ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين حركة بارزة في حياة العقل الإسلامي، نعني بها حركة الإحياء الإسلامي التي بدأت مع حسن البنّا، وتطورت في مصر نفسها، وامتدت إلى العالم العربي الإسلامي لتنتج حركات إسلامية سياسية، قبل أن يظهر مصطلح الأصولية في عالمنا الراهن، ليثير جملة من الصعوبات الفكرية والسياسية في وقت واحد، تبعاً لاختلاف مناهج دراسة هذه الظاهرة؛ في إطارها الكوني، وحيِّزها العربي الإسلامي تخصيصاً، أي في ضوء علمي الكلام والفقه، أو النظر الغربي الاستشراقي بأبعاده الحضارية والمعرفية والسياسية.

والحال هذه، كيف ظهر التباس «مصطلح» الأصولية، ومن أي زمان يمكن الباحث أن يبدأ تتبعه، وما هي معاييره لمقاربة الموضوع بدقة؟

الواقع أن الإجابة عن هذه التساؤلات، وما يتفرع عنها، ربما يستدعي تمييزاً بين نظرتين إلى مصطلح أصولية: الأولى تنظر إلى هذا المصطلح من زاوية مدلوله في العلوم الدينية الإسلامية، والثانية تنظر إليه من وجه فهم المستشرقين والكتّاب الغربيين.

والإجابة، بالطبع تُثير التباسات وإشكاليات، وخط الدراسة يتحدد في ضوء أي معنى نقصد.

يظهر التباس دلالة تعبير أصولية في الانقطاع التاريخي بين معنيين للفظ ذاته، كلاهما ملاصق لصميم المعنى المُراد منه. فالأصوليون بعد الصدر الأول هم علماء الكلام وأئمة الفقه، والأصوليون بعد ثورة الإمام الخميني هم زعماء الحركات الدينية الإسلامية وأعضاؤها الذين يدعون لبناء الحياة المعاصرة وفقاً لتعاليم الإسلام وأصوله.

فالأصوليون الأوائل هم دينيون بالدرجة الأولى، رمت كتاباتهم إلى صيانة الدين وإثبات أن لا تعارض بين العقائد الإلهية والعقل، أو سخَّروا العقلِ ومنطقه للذبِّ عن العقيدة والإيمان بها. والأصوليون «الآن» هم سياسيون أولاً وأخيراً. ترمي طروحاتهم إلى إعادة بناء المجتمعات وأنظمة الحكم فيها وفقاً لتعاليم الإسلام.

ولا ريب في أن دلالة المصطلح تحمل على البحث في ظروف نشأته، والحاجات الموضوعية التي أدَّت إلى ولادته. فالأصولية بالمعنى الديني، ببعديه الزمن العملي والنظري العقائدي، ترقى نشأتها إلى عصر التوسُّع في التشريع وظهور علم الفقه، ومنهج البحث عند الفقيه. وغدا لفظ «أصول» يدلُّ على «منهج البحث عند الفقيه أو منطق مسائله، أو بمعنى واسع، هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام»[٣٥].

لن نسترسل في نشأة علم الأصول، ومسائله، فلا تكمن هنا غاية البحث، لكننا نستطيع أن نستخلص مما تقدم أن ظهور كلمة «أصول» ودلالتها ارتبطا بالحاجة إلى التشريع في الزمن الذي جاء غداة انقطاع الوحي الإلهي ووفاة النبي محمد، ودلَّت اللفظة على المنهج بمقابلة المنطق الأرسطوطاليسي في الفلسفة، وكلاهما يعصم الذهن من الخطأ، وتكون عصمة المنطق في التفكير، وعصمة الأصول في استخراج الأحكام.

فالأصولية الفقهية، إذا جاز القول، مرتبطة بنشوء منهج استنباط الأحكام لربط الحاضر بالماضي، أو بمعنى آخر، إخضاع ما يطرأ في الحياة لمشروعية القرآن وسُنَّة نبيه، بدءاً من عصر الصحابة إلى عصر ابن تيمية.

وينسحب تعبير «أصولية» على علماء الكلام، الذين وضعوا منهجاً في الدفاع عن العقائد. فصار مصطلح «أصوليون» ينطبق على هذين القسمين من العلماء؛

---

(٣٥) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص ٦٥.

الذين اهتدوا إلى منطق في البحث هو المنطق الأصولي، وهو في الحقيقة «منهج من مناهج البحث العلمي، الذي وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه في أبحاثهم، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا، أو من الصفة الميتافيزيقية. . .»[٣٦].

ويترتَّب على النظر إلى الأصولية من ضمن بيئتها الإسلامية تكوُّن بنية فكرية دفعت الحضارة الإسلامية إلى الأمام إلى أن جاء زمن الانحطاط بعد انحلال الخلافة موسوماً بوقف الاجتهاد في الفقه السّني مع ابن تيمية.

أما النظرة إلى الأصولية، بحسب مفهوم الاستشراق، فأولى سماتها الانقطاع عن الجذور. فالمستشرقون يستخدمون لفظ «أصولية» قياساً على التسميات التي نشأت في الغرب في غرة القرن العشرين فالأصولية الإسلامية، تبدو وكأنها غريبة عن تاريخها، ولدت بتأثير احتدام الصراع بين الشرق والغرب.

على أن ثمة مستشرقين (Orientalistes) يميلون إلى إعادة الحركة «الأصولية» إلى بيئتها بالإضافة إلى فشل التجربتين الليبرالية والاشتراكية في المجتمعات العربية المعاصرة. فمكسيم رودنسون يجاري القائلين بأن «الأصوليين» اليوم هم «مجموعات في العالم الإسلامي تقول دائماً إن حل مشكلات العصر يتم عن طريق الإسلام، وهؤلاء يطالبون بالعودة إلى صدر الإسلام، ويؤكدون أن سبب المشاكل يكمن في الابتعاد عن الحلول التي طرحها رسول الله، والتي طبَّقها خلال حياته، إذاً يجب العودة إلى هذه الحلول»[٣٧].

من كلام رودنسون، نلاحظ ثمة انقطاعاً بين معنى «الأصولية» كما فهم بعد الصَّدر الأول ومعناه المعاصر. فالأصولية بلغة العصر هي حركة ايديولوجية، تنطوي على نظرة إلى الإنسان والمجتمع، وتتضمن حلاً لمشكلاتهما، مستلهمة مثال المدينة الأولى في عهد نبيّ الإسلام.

ومن هذا المنظار، يتحدد مفهوم المصطلح «الأصوليون». فالمستشرق الفرنسي جاك بيرك[٣٨] (Jacques Berque) يعتقد أن لفظ «أصولية» آتٍ من النزاعات داخل

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٧) مكسيم رودنسون، «وراء ظاهرة الأصولية فشل الليبرالية والاشتراكية وهيمنة الغرب،» مقابلة، **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣)، ص ١٤.

(٣٨) جاك بيرك (Jacques Berque): أستاذ في «الكوليج دو فرانس» ومن مترجمي القرآن الكريم الى اللغة الفرنسية. انظر: **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٢.

الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية. فهو يرفض هذا التعبير، ويقترح استخدام لفظ الإسلاموية: (L'Islamisme) لوصف «أولئك الذين يصرون على اعتبار الإسلام فلسفة عملية في المجتمعات الإسلامية. هناك المسلمون (العامة) وهناك الإسلاميون الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد حلول مناسبة لمشاكل الحياة اليومية وقدرته على بناء دولة ومؤسسات، وهؤلاء لا يقفون عند الطبيعة الدينية للإسلام، والإسلاميون، على العموم يلتقون في الدعوة إلى الرجوع إلى الأصول، وبخاصة إلى القرآن ويدعون إلى إعادة تأويل القرآن باعتباره قادراً على تقديم الحلول للمشاكل التي يطرحها العالم المعاصر، يطرحون ذلك في مواجهة المجتمعات التي وضعت نفسها منذ ١٠٠ سنة في مدرسة الغرب، ولم تحقق النجاحات المطلوبة»[٣٩].

بيِّنٌ من نص بيرك، أن هذا المستشرق اشتق من كلمة «الإسلام» لفظة تصف جماعة من المسلمين يجزمون أن مشاكل العصر تكمن حلولها في القرآن، وعليه ترتكز نشاطاتهم لبلوغ هذا الغرض.

ومع أن بيرك، يستخدم لفظ «أصول»، فإنَّه ينأى عن اشتقاق مصطلح «أصولية» منه، ويؤثر تعبير «إسلاموية» للدلالة على حركة فكرية تنطلق من الإسلام بذاته، لا من سواه.

وثمة مستشرق فرنسي آخر هو دومينيك شوفالييه[٤٠] (Dominique Chevalier)، يميّز على نحو قاطع بين الحركة الأصولية المسيحية والحركة الأصولية الإسلامية. وذلك لوضع حدّ للالتباس الحاصل من استخدام تعبير «أصولية» لدى الأوساط الفكرية والسياسية في فرنسا، حيث يدل اللفظ على معنى التطرُّف. وهذا وصف للحركة الأصولية في الدّين المسيحي.

يبدأ شوفالييه من التاريخ، وينظر في تاريخ الفكر الأصولي نفسه، كونه «عودة إلى الأصول». ويقرر أن ظاهرة «الأصولية» ليست جديدة. فـ «الفكر العربي والإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر يستند إلى مبدأ الرجوع إلى الينابيع، وبعض مفكّري الأصوليين والحركات الإسلامية يرجع اليوم إلى من سبقه في هذا المجال، أعني بذلك محمد عبده أو رشيد رضا أو آخرين»[٤١].

---

(٣٩) جاك بيرك، «الإسلام المستنير القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الإسلاموية،» **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣).

(٤٠) دومينيك شوفالييه (Dominique Chevalier): مستشرق فرنسي معاصر، مؤرخ وأستاذ في جامعة السوربون. انظر: **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٥.

(٤١) دومينيك شوفالييه، «قوة الإسلاميين في امتلاكهم برنامجاً أخلاقياً،» **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٥.

بالرغم من عودة شوفاليه إلى التاريخ لمقاربة وصف «المصطلح» الذي نحن بصدده، غير أنه يرمي وراءه قروناً من تاريخ الفكر الإسلامي. ويبدأ من القرن التاسع عشر، وتحديداً، من نشأة الحركات الإصلاحية التي دعت للعودة إلى الإسلام في بناء النهضة العربية الحديثة.

وهو، وإن لم يجانب الصواب في منطلقه التاريخي؛ فإن نظرته تبقى مبتورة بالنظر إلى الزمان، وتفتقر إلى الدّقة؛ لجهة عدم التفريق بين إصلاحية محمد عبده وسلفية رشيد رضا.

وواضح مما تقدم، أن الاستشراق الفرنسي يفرق بين دلالة مصطلح «الأصولية» كما نشأ في فرنسا، وفي الغرب على العموم، ودلالته بما هو وصف للحركات الإسلامية المعاصرة. فالأصولية الإسلامية، وإن برزت في هذا العصر، وشكلت حركة اعتراض على واقع المجتمعات الإسلامية الموسوم بالتخلف والفقر والخضوع للهيمنة الغربية، واقترحت حلولاً مستمدة من القرآن وتجربة النبي، لكنها متجذرة في التاريخ الإسلامي.

ويذهب الاستشراق الانكلو ـ سكسوني إلى البحث عن أسباب نابعة من صميم الحياة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة والأزمة العامة التي تمر بها على المستويات كافة. ومع أنه يلتفت إلى الموقف إزاء الغرب، غير أنه لا يكترث إلى المكونات التاريخية التي ساهمت في نشأة الحركات الإسلامية.

ويؤثر المستشرق جون ايسبوسيتو[٤٢] (John Isposytho) تعبير «صحوة إسلامية» في الكلام على «الحركة الأصولية»، ويتوقف عند ملاحظة جديرة بالاهتمام؛ هي أن الأصولية لا ترفض الحداثة من سائر وجوهها، بل بعض الأوجه التي لا تتفق البتة مع الإسلام. «ذلك أن الأصولية لا ترفض غالباً إلا بعض جوانب الحداثة، فهي في وجه من وجوهها رد فعل على إخفاق الحركة العلمانية، وعلى إسراف الحكومات في الإشكال على الغرب أو في سياساتها القائمة على «التغريب»... والصحوة الإسلامية نابعة من الأزمة السياسية والاقتصادية والدينية التي يشهدها العالم الإسلامي»[٤٣].

---

(٤٢) جون إيسبوسيتو (John Isposytho): أستاذ محاضر في «الدين والعلاقات الدولية» في جامعة جورج تاون. معروف بنشاطه الدؤوب للتعريف بالعالم الإسلامي في الولايات المتحدة والعالم الانكلو ـ ساكسوني. من مؤلفاته: **التهديد الإسلامي واقع أم أسطورة الإسلام والسياسة**. انظر: **الوسط**، العدد ١٠٠ (٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ١١٤.

(٤٣) جون ايسبوسيتو، «لا ترفض الأصولية إلا بعض جوانب الحداثة،» **الوسط** (٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ١١٤.

ويتوقف المستشرق البريطاني فريد هاليداي[٤٤] (Fred Haliday) عند عالمية الظاهرة الأصولية، التي لا ينفرد بها العالم العربي؛ فهي منتشرة في بلدان عدة من العالم: من الولايات المتحدة إلى الهند وإسرائيل وإيرلندا. وهي «تشترك في أمور ثلاثة: أولاً، لا تمثّل الحركة محاولة لإدخال الناس في دينها بل لتعبئة هذه التجمعات الدينية بقصد بلوغ أهداف سياسية. ثانياً، فيما تستعين الحركة (الأصولية) بالتقاليد فإنها تعيد تفسير الماضي والتقاليد الدينية كي تقدم برنامجاً سياسياً معاصراً عن التنمية الاقتصادية والاستقلال وقضايا اجتماعية الخ. . . ثالثاً، أهم ما يعني هذه الحركات هو الوصول إلى السلطة السياسية والاحتفاظ بها، وهي بدرجات مختلفة متعصبة ومستعدة لاستخدام العنف السياسي في سبيل الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها[٤٥].

والملاحظ أن الاستشراق على العموم، لا يتتبَّع ظاهرة الأصولية في الإسلام من داخل الإسلام وأصوله الثابتة والموضوعة، وإنما يلجأ إلى سحب مفهوم الظاهرة، كما نشأت في الغرب، على الظاهرة الإسلامية التي لم تنقطع يوماً عن الوجود، وما وجودها في الزمان الحاضر سوى امتداد طبيعي لجوهر واحد يتمظهر خاضعاً لظروف متغيرة وبيئات متجددة.

أما الكلام على العنف، فهو لا يخصُّ الحركة الأصولية. إنه سمة تطبع الحركة السياسية التي تحمل برنامجاً سياسياً، وتعمل على تحقيقه، بالوسائل المختلفة، سالكة سبلاً شتى، ومنها، بالطبع سبيل العنف.

وانطلاقاً من هذا التحليل لإشكالية المصطلح، يمكن أن نرد الأسباب إلى ما هو تاريخي وما هو راهن. فالعوامل التاريخية تكمن أساساً في ثنائية الإسلام من حيث إنه دين ودنيا، الأمر الذي مكّنه من الاستمرار، فضلاً عن طبيعة التكوين الذهني لشعوب الشرق، والعرب على الأخص، لجهة ربط الأرضي بالسماوي، ودور الإسلام اللاحق في تثبيت مكوِّنات هذه الذهنية، وطبيعة التعاليم التي تقدم الإسلام على أنه الدين الحنيف إلى يوم الدين.

ولعلَّ ظهور الفقه كان من العوامل التي ساهمت إلى حد بعيد في إبقاء الإسلام في الساحة عقيدةً وتطبيقاً.

---

(٤٤) فريد هاليداي (Fred Haliday): أستاذ العلاقات الدولية في كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية. انظر: **الوسط** (٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٦٣.

(٤٥) فريد هاليداي، «اليسار فقد صدقيته والبدائل الأخرى غير موجودة،» **الوسط** (٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣).

أما العوامل الراهنة فهي ما أخذ به الاستشراق. صحيح أن بعض المستشرقين توقَّف عند جذور الحركات الإسلامية. لكنه سرعان ما ابتعد عن المنهج التاريخي. وعندما شرع في وصفها وتعريفها لم يجد مناصاً من استخدام «المصطلح» الغربي الراهن، الذي استعمل لوصف حركات الرفض والتطرُّف والعنف داخل الكنيسة المسيحية. فالأصولية في الغرب نشأت «كمذهب قائم بذاته في مطلع القرن العشرين نقيضاً للاتجاهات المحدثة في كل من الحياة الدينية الزمنية. العلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية. وفي أواخر القرن العشرين أصبحت الأصولية ممثلة في عدد كبير من الهيئات الكنسية والمؤسسات التربوية والمنظمات ذات النفع الخاص»[٤٦].

فالاستشراق ينظر إلى الأصولية الإسلامية من النعوت التي ألصقت بالأصولية المسيحية. فهو يبدأ من ظاهرة رفض الحداثة أو الحياة المادية، أو طرح برنامج سياسي واجتماعي لتحرير المجتمعات كردة فعل على إخفاق المحاولات الاصلاحية، والنزعات الإيديولوجية ذات المنبع الواحد من الليبرالية إلى الاشتراكية.

وبحسب ما يرى روجيه غارودي، فإنّ الأصولية ـ أي أصولية أكانت تقنوقراطية أم ستالينية، مسيحية، يهودية أم إسلامية «تقوم على معتقد ديني أو سياسي مع الشكل الثقافي أو المؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في عصر سابق من تاريخها. وهكذا تعتقد أنها تمتلك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها»[٤٧].

فالتجربة التاريخية تمتحن المعتقد، فيكتسب مشروعية مطلقة، أي في الماضي والحاضر والمستقبل، فما دام المعتقد واحداً فالزمان يضحي واحداً كذلك.

وهذا يفترض استحضار النص المدوَّن أو المعتقد المكتوب الميقون، المطلق أو ذي الصفة المطلقة.

هكذا تسوّغ الأصولية الحاضرة مشروعية دعوتها وسلطتها من النصّ. فالحركات الأصولية جميعها تسعى إلى استنباط «سلطتها من الدعوة إلى العودة للنصوص المقدَّسة وإلى الكتابات التي يفترض أنها نابعة من العناية الإلهية. وهذا بمفهومه الحرفي معنى مصطلح أصولية»[٤٨].

---

(٤٦) سعيد عبد الله سليمان، «حرب النعوت والألقاب ومفهوم الأصولية بين التصحيح والتسطيح،» **الباحث** (بيروت)، السنة ١٢، العدد ٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٩ ـ ٢٥.

(٤٧) روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها** (باريس: دار عام ألفين، ١٩٩٢)، ص ١١.

(٤٨) فريد هاليداي، «الأصولية في عالمنا الراهن،» **أبواب**، العدد ١ (صيف ١٩٩٤)، ص ٥٦ ـ ٧٣.

ومهما تكن نظرة المستشرقين والكتّاب الغربيين إلى بروز ظاهرة الإسلام الراديكالي، فإن ثمة «ما هو مشترك» بين مصطلح أصولية كما هو ثابت في العلوم الدينية الإسلامية الكلاسيكية، ومصطلح «أصولية» في المفهوم الغربي.

ثالثاً: النصّ الثابت

النَّص (بفتح النون) في **لسان العرب** نَصُّ كل شيء منتهاه. وقال الأزهري: النصّ أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. ومنه قيل: نَصَصْتُ الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده. ومنهم قول الفقهاء: نَصُّ القرآن ونَصُّ السّنَّة أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام[٤٩].

وفي **محيط المحيط** نقل النَّص في الإصطلاح إلى الكتاب والسُّنة وإلى ما لا يحتمل إلاّ معنى واحداً أو ما لا يحتمل التأويل كالخمسة مثلاً.

والنصّ قد يطلق على كلام مفهوم (أي من الكتاب والسُّنة) المعنى سواءٌ كان ظاهراً أو نصّاً أو مفسَّراً (حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً) اعتباراً منه للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشريعة نصوص[٥٠].

من مجمل التحديدات اللغوية يتضح أن النصّ يدلُّ على المقصود من الكلام أو هو المعاني البيِّنة الواضحة المفهومة، والتي لا تقبل الاحتمالات والتفسيرات الكثيرة. والنصوص هي الأحكام.

ويستخدم محمد أركون عبارة النصوص التأسيسية للإسلام للدلالة على مصادره الأساسية كدين. فالقرآن هو أول مصدر أساسي .ويوجد مصدر ثانٍ أو أصل هو التراث النبوي[٥١].

فالنصّ هو الأصل أو الوثيقة أي الكلام المدوَّن، الذي يرجع إليه الباحثون والعلماء والفقهاء باعتباره مستنداً إلى الصحة والوثوق به.

والنصوص هي الكتب القيِّمة التي اشتهر أصحابها اتفاقاً أو واقعاً أو اصطلاحاً.

وأهم النصوص أو المصادر المدوَّنة الأصلية التي تعتمد عليها الأصولية الإسلامية المعاصرة بفرعيها السُّني والشيعي، في نظر أركون هي: «القرآن، وكتب

---

(٤٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة نصّ.

(٥٠) بطرس البستاني، **محيط المحيط: قاموس للغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣)، مادة نصّ.

(٥١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٠١.

السُّنة للفرق الثلاث: **صحيح البخاري وصحيح مسلم** (عند السُّنة) **والكافي في علوم الدين** للكلَيني (عند الشيعة)، **والجامع الصحيح** (عند الخوارج)[٥٢].

وما دمنا اصطلحنا على النَّص بأنه الكلام المدوَّن، الذي يعد مصدراً أو أصلاً فإنَّنا سنضيف إلى هذه النصوص الكبرى كل ما هو مكتوب في تراث الشيعة الإمامية أو في سيرة السلف الصالح. وبكلمة، فالنصوص الأصولية، في نظرنا هي المصادر والمراجع الإلهية القديمة والوسيطة والمعاصرة.

مما تقدم، نصل إلى أن القرآن هو النَّصُ الوحيد المتفق عليه عند مفكري الأصوليَّة المعاصرة. هذا أولاً، وثانياً: أن الأصولية حركة نصيَّة. وثالثاً: أن النصوص، وإن ظهرت اختلافات حولها فإنها تتسم بجانب كبير من الثبات بسبب التدوين. فما هو الثابت، وماذا نقصد بالنص الثابت في أطروحتنا هذه؟

الثابت: إذا كان مدلول كلمة النصّ تطوَّر على المستوى اللغوي ليدلَّ على ما اتفقنا عليه، ولم يخرج إلى الدلالة الفلسفية، فإن لفظ «الثابت» لم ينحصر داخل دائرة المعنى اللغوي المحدود، بل توسعت معانيه: لغة، وقرآناً، وفلسفة؛ فغدا مصطلحاً فلسفياً لا تخلو منه معاجم الفلسفة وتصانيف الفلاسفة.

لغة، يقال ثَبَتَ الشيء يَثْبُت ثباتاً وثبوتاً فهو ثابت وثبيت وثَبْتٌ. وشيء ثَبْت: ثابت. ويقال: ثَبَتَ فلان في المكان... فهو ثابتٌ إذا أقام به. وأثبت حجته: أقامها وأوضحها، وقول ثابت صحيح[٥٣].

فلفظ «ثابت» في المجال اللغوي، كمحمول يتمتَّع بثلاث صفات ذاتية، أي ملاصقة له: الاستقرار، الوضوح والصحة.

وفي اللغة أيضاً، الثابت اسم فاعل من ثَبَت. وعند العلماء، الموجود الذي لا يزول بتشكيك المشكك[٥٤]. فالمعنى اللغوي أيضاً يفيد رفع التشكيك بما هو ثابت، أي التسليم بأمانة عن الخطأ أو الالتباس.

وفي القرآن الكريم نرى ربطاً ما بين اللّه والثابت كمثل ما في الآية **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾**[٥٥].

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٥٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة ثبت.

(٥٤) البستاني، **محيط المحيط: قاموس للغة العربية**، مادة ثابت.

(٥٥) **القرآن الكريم**، «سورة إبراهيم،» الآية ٢٤.

فالكلمة الطيبة هي لا إله إلاَّ الله، والشجرة الطيبة النخلة، وأصلها ثابت أي في الأرض، وفرعها (غصنها) في السماء[٥٦].

فالثابت في الاستخدام القرآني هو الذي لا يتزعزع، ولا تعمل فيه الأيام والدهور تغييراً أو تبديلاً، فهو السرمدي، الأزلي، الذي لا يفنى ولا يزول.

والقول الثابت في الكتاب كلمة التوحيد التي تنجي المؤمنين في اليوم الآخر **﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾**[٥٧].

فالقول الثابت هو النطق بشهادة أن لا إله إلاَّ الله. وهو سبيل النجاة في الحياة الدنيا ويوم الحساب، لأنه القول الحق الذي لا تشوبه شائبة ولا يخالطه كفر ومعصية.

ولأن كل ما في القرآن هو كلام الله؛ فيصحّ أن كل ما فيه ثابت أي صحيح.

وفي الاصطلاح الفلسفي الثابت (Constant) ضد المتغيِّر، فكل شيء لا تتغيَّر حقيقته بتغيُّر الزمان فهو شيء ثابت، ومنه قولهم «الحقائق الثابتة، وهي الحقائق الأبدية التي لا تتغيَّر»[٥٨]. والثابت يستعمل بمعنى الأفكار والظواهر التي تظل هي هي عبر الزمان. ويرى محمد عابد الجابري أنه بهذا المعنى يمكن الحديث عن «ثوابت الفكر العربي» أو «ثوابت الواقع الحضاري العربي» ولكن دون أن يكون ذلك بالضرورة في إطار منظور بنيوي»[٥٩].

ويتحدث مفكر عربي معاصر هو زكي نجيب محمود[٦٠] عن الثبات، فيلاحظ أن البعض يقول بأن وراء الظواهر الطافية على السطح بواطن خفية هي «الحق الثابت الدائم الذي لا يتبدَّل ولا يتحوَّل ولا يزول»[٦١].

---

(٥٦) **تفسير الجلالين**، ص ٣٢٥.

(٥٧) **القرآن الكريم**، «سورة إبراهيم،» الآية ٢٧.

(٥٨) جيل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤)، مادة الثابت.

(٥٩) انظر: محمد عابد الجابري، «مادة ثبات،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ١.

(٦٠) زكي نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣): مفكر مصري معروف. ولد عام ١٩٠٥، نال شهادة الدكتوراه عام ١٩٤٧ من جامعة لندن، عمل زائراً في الجامعات الأمريكية، ثم أستاذاً للفلسفة بجامعة القاهرة ١٩٦٢. دعا إلى اعتماد الوضعية المنطقية في النظر الى التراث. من مؤلفاته: **تجديد الفكر العربي**، **نحو فلسفة علمية**، **موقف من الميتافيزيقا**. انظر: **اللواء**، ١٠/٩/١٩٩٣.

(٦١) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢).

فالثابت، إذاً، هو المثال. والثوابتية هي المثل في كل الفلسفات التي تؤمن بأن وراء الواقع عناصر خالدة تحرّك الأشياء وما يجري على الأرض.

ويضفي أدونيس على مفهوم الثابت سلطة معرفية في إطار الثقافة العربية. فهو يعرّف الثابت بأنّه «الفكر الذي ينهض على النصّ، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية»[٦٢].

من جملة المستخرجات المعنوية للفظ «الثابت» لغة وقرآناً وفلسفة، نتوصل إلى توليف المفهوم المقصود في هذه الأطروحة.

فالثابت واضح بذاته، صادق بذاته، لا يتغيَّر لا في المكان ولا في الزمان، واحدي لا متكثّر، أزلي، لا يفنى، ولا يتغيَّر. فالثابت، والحال، يضاهي الإلهي رتبة لا مرتبة، أو على الأقل ذو خصائص إلهية.

والثابت كمحمول له هذه الصفات يتعينً أن تكون لحامله الصفات عينها، والحامل هو النصّ. هكذا يرتقي النصّ الثابت، ويغدو خارج المكان والزمان. وينفصل عن الواقع. لكن هذا لا يعني أنه لا واقعي.

والقرآن كنص ثابت، يأتي في المرتبة الأولى في نظام العقل الأصولي، تليه السُنة النبوية، ذلك أن المتفق عليه أن القرآن الكريم وسُنَّة النبي هما الثابت الرئيسي وعماد الاجتهادات والبحوث عند الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة.

رابعاً: الواقع المتغيّر

لم نعثر في المصطلح اللغوي على معنى يفيد الدلالة الفلسفية المعاصرة للفظ «الواقع». فالواقع اسم فاعل من وَقَعَ، وهو الحاصل[٦٣].

وتستعير الفلسفة الدلالة اللغوية هذه؛ فالواقع هو الحاصل. والواقعة ما حدث ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث[٦٤].

والحادث هو الواقع، وحدث أمر أي وقع. «والحادث حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان»[٦٥].

---

(٦٢) علي أحمد سعيد (أدونيس)، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)، ج ١، ص ١٣.

(٦٣) البستاني، **محيط المحيط: قاموس للغة العربية**، مادة واقع.

(٦٤) صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، مادة الواقعيّة.

(٦٥) المصدر نفسه، مادة حادث.

والواقع (Réel) يعني وجود الشيء كنقيض لعدم وجوده. وقد يفهم بالواقع العالم المحسوس. والواقع هو الكون أو العالم المنظم المتناسق، المؤلف من مادة وشكل والخاضع لحركة المحرّك الأول[٦٦].

الفلسفة على وجه الإجمال، تصطلح على ثلاثة محدِّدات تدخل في تسمية «الواقع»: الوجود، الحركة، الزمان.

الوجود أي الخلق، أو التحيز، وهو يحمل معنى التكثُّر في الأجناس والأنواع. والحركة انتقال ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، أي الخلق والكينونة، وهو عكس العدم والانعدام. والزمان هو مقدار الحركة وأحد شروطها الموضوعية. والزمان يدل على معنى الحدوث، والحادث المرتبط بالزمان لا يتموضع إلاَّ في المكان، فهو عياني، أي ملموس، محسوس ومُعَاش، لا ينتظم إلاَّ في العالم تحت السَّمع والبصر والإدراك.

مع هذا، نلحظ أن الواقع هو الظاهر، أي هو الأشياء العيانية. الكم والكيف، والأشياء الحسية، الخاضعة للحواس، والقابلة للتغير.

وزكي نجيب محمود في مقالة بعنوان «الواقع وما وراء الواقع» ينحو هذا المنحى. فالواقع عنده هو المرئي المحسوس، أي هو المأمامي ويقابله الماورائي.

فالواقع هو أحد وجهي الحياة وما وراءه الوجه الآخر. ويربط محمود ما بين الواقع والعلم قائلاً: «وإذا قلنا عن العصر إنه ذو طابع علمي ظاهر في أدواته وآلاته وتكنياته، فقد قلنا بالتالي إنه عصر يرتكز على «الواقع» وحده، وإلاَّ فهل يترك عالم الضوء ـ مثلاً ـ ظاهرة الضوء لينظر إلى ما وراءها؟ هل تريد لعالم الطبيعة الذرية أن يغضَّ النظر عن الذرة التي هي موضوع بحثه ليبحث عن خفاء كامن خلفها؟ لا، فالعلم مربوط بالواقع بأوثق الروابط. والعالم مشدود العنق إلى موضوع بحثه، يصب عليه المشاهدة ويجري عليه التجارب ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره. ثم ليصوغ له القوانين آخر الأمر في صورة رياضية ليتمكن الإنسان، بعد ذلك، من إلجام الظواهر الطبيعية بكل ما استطاع من شكائم، فيركبها ويوجهها، كما يفعل مهرة الفرسان في جيادهم»[٦٧].

---

(٦٦) انظر: جورج كتورة، «مادة واقع،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ١.

(٦٧) محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص ٨٦.

لا يعنينا البعد التوجيهي والإرشادي في هذا النصّ المطوّل، وإن كان يضيء على اتجاه في النظر إلى العالم وظواهره.

ولعلّ أهم ما فيه اعتبار الواقع مجال البحث الدائم للإنسان من أجل الإنسان بكل ما فيه من روابط وقوانين وخصائص وتفاعلات.

والواقع لا يعني الطبيعة؛ فكل ما يقال في عالم الطبيعة يمكن أن يقال في عالم المجتمع.

وما دام الثبات هو السمة الغالبة للطبيعة، فإن المجتمع عرضة أكثر من الطبيعة للتغيُّر، ناهيك عن التفاعل بين الطبيعة والإنسان، فما هو المتغيِّر؟ وكيف يغدو مفهوم الواقع المتغير؟

المتغيِّر: يقال، لغة، تغيَّر الشيء عن حاله: تحوَّل. وغيَّره: حوَّله وبدَّله، وكأنه جعله غير ما كان[٦٨].

وفي القرآن المغيِّر هو المبدِّل، وهو اللّه. يجعل الأشياء على نقيضها، مثل تَحويل النعمة نقمة ما لم يتحوَّل أهل مكة من الكفر إلى الإيمان باللّه ورسول **﴿ذلك بأن الله لم يكُ مغيراً نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم﴾**[٦٩].

وفي المعاجم الفلسفية «المتغير (Variable) «ما يمكن تغيُّره، أو ما يمكن تغييره، أو ما ينزع إلى التغير»[٧٠].

والتغيُّر (Variation) لا يتضمن معنى تقنياً في الفلسفة، ولكننا نجد ملاحظات تدل عليه في بعض العلوم[٧١]. والتغير يعني الانتقال من حالة إلى حالة. تقول «تغيرات الحرارة وتغيرات السياسة»[٧٢].

فالمتغير هو التغير. والمتغيرات ما يطرأ من أحوال في الحياة. وإن بدا ثبات نسبي في الواقع، فإنه لا مفر من تعرضه إلى التغيُّرات. فالواقع متغير، والتغير سمته اللازمة ويلحق التغير الفكر نفسه، وعقول البشر أيضاً. وإلاّ فكيف يجوز الكلام على فلسفات وإيديولوجيات وعلوم وفقه واجتهاد وقانون وقضاء. فالمتغير على ما نرى، هو انتاج مفكري الإسلام المبني على أصلين ثابتين هما القرآن والسُنَّة.

نستخلص من تحديداتنا للمفاهيم المستخدمة في أطروحتنا: إشكاليات،

---

(٦٨) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة غيَّر.

(٦٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٥٣.

(٧٠) صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، مادة تغيّر.

(٧١) Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 1189-1190.

(٧٢) صليبا، المصدر نفسه، مادة تغيُّر.

أصولية، النصّ الثابت، والواقع المتغيّر، خاتمة منطقية لربط العلاقات القائمة بين هذه المفاهيم وأبعادها، والقصد منها أن تشكل جسر عبور إلى مجمل الدراسة.

إنّ الأصولية، إن على مستوى اشتقاقها العربي من الجذر أصل، أصول، وإن على مستوى دلالتها الأجنبية، كعودة إلى ينابيع الإسلام الأولى: القرآن والسنّة، هي عودة إلى النصوص. والثبات هو السمة الأساسية للنصّ. والأصولية هي حركة فكرية تلجأ إلى الاستنباط فكراً وفقهاً ونظريات. وهذا الاستنباط هو متغيّر، يرمي إلى ملاءمة واقع ما، وهذا الواقع متغيّر أيضاً. فالفكر الأصولي بطبيعته هو فكر جذري، تمامي، منبعه الجذور التامة، الصادقة بذاتها، باعتقاد الأصوليين، لأن أصلها إلهي، ويتمتع بسلطة معرفية. ويتمثل النص الأصولي العربي المعاصر بسلطة الثابت الذي هو مصدره، مع العلم أن الثابت هو كل نصّ دوِّن وانتهى. وتغيُّره لا يتوقف على ألفاظه، بل على دلالتها أو تأويلاتها تبعاً لمتغيرات الواقعات والأحداث لتستوعبها.

فالثابت المؤوَّل، وهو النصّ الأصولي الإسلامي العربي المعاصر، ينطوي على أحكام ودعاوى فكرية مستنبطة، تنطوي هي الأخرى بذاتها على إشكاليات منهجية وفكرية لاعتمادها على النص المنفصل عن الواقع ببعديه المكاني والزماني عندما كان ثابتاً، ليلائم واقعاً جديداً متغيراً ببعديه المكاني والزماني. ولأن النصوص الثابتة منها ما هو إلهي (القرآن) ومنها ما هو قدسي (السنّة النبوية والأئمّة) فهي لا تستمد يقينيتها من الواقع، لأنها منفصلة عنه أصلاً. لكنها تصلح، في نظر الأصوليين، لاستنباط فكر أصولي يتصل بواقع جديد يدَّعي يقينيته أيضاً من دون أن يثبت دعاواه ببراهين وأدلة، فيبقى هذا الفكر الأصولي، والحال، ملتبساً، مؤشكلاً؛ لأن أطروحاته حول مسألة ما تبقى معلقة، أو لأن الأصول والمبادئ التي يستند إليها تنطوي على تعارضات بذاتها أو مع غيرها من التصورات والأحكام، أو لأن ثمة تباعداً بين الفكر النصّي الثابت والواقع المتغيّر. هذا الواقع الذي يرتبط بالمحسوس، بالكم والكيف، ويخضع للتجربة. وتغيراته تصيب الحياة في الاجتماع والسياسة والفلسفات والعلوم والفقه والقانون. من هنا يتضح أن الإشكال صفة ملازمة للفكر الأصولي الإسلامي العربي المعاصر؛ لأنه فكر كلّيٌ، مغلق، مثلما هو ملازم لكل فكرٍ كلّيٍ مغلق أيّاً تكن مصادره ومقوّماته.

وهذا الادّعاء، هو ما سنجهد إلى تبيان صحّته أو عدم صحّته في أقسام الأطروحة وفصولها.

القسم الأول

مصادر الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة:
النصوص الثابتة والمتغيِّرة



تمهيد

سنتناول في هذا القسم تحديد المصادر الثابتة والمتغيِّرة، التي استقت منها الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة نظرياتها وآراءها إزاء تأصيل صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

والغاية من دراسة هذا القسم، هنا، إلقاء الضوء على هذه المصادر، قبل الشروع في تتبّع طروحات الأصوليين الإسلاميين العرب المعاصرين، لمعرفة الينابيع العقيدية والفقهية والإسلامية التي نهلوا منها.

وسيغلب على دراستنا هذا القسم طابع الاقتضاب، ما أمكن، وسيوزَّع على ثلاثة فصول: في الفصل الأول سنبيِّن النصوص الثابتة لجهة قدسيتها أو وضعيتها (إنسيتها) من القرآن الى السُنَّة، ثم **نهج البلاغة** الذي يرفعه المؤمنون به الى مرتبة عالية تضاهي السُنَّة النبوية، ثم لأنه النصّ الوحيد المدوّن، بحسب علمنا، والذي يتصل مباشرة بالموضوع الذي نحن بصدد دراسته.

وفي الفصل الثاني سنتتبع «النصوص السُنيَّة المتغيّرة» بما تنطوي عليه من تراث فكري في تأصيل الإسلام، وارتقاء بعض المؤلفات إلى حدّ اعتبارها مرجعية عالية عند الجماعات الإسلامية في ماضيها وحاضرها، مثل مؤلفات ابن تيمية وأبي الأعلى المودودي وغيرهما.

وفي الفصل الثالث سندرس بعض «النصوص الشيعية المتغيّرة» على مستوى بلورة فكرة الإمامة، وحق الولاية وعصمة الإمام، وصولاً إلى المرجعية الدينية نيابة عن الإمام الغائب وولاية الفقيه كما بلورها الإمام الخميني في كتابه **الحكومة الإسلامية**.



الفصل الأول

النصوص الثابتة بين الإلهي والوضعي[1]

تمهيد

سنبيِّن، في هذا الفصل، النصوص الثابتة القدسية الإلهية (الآيات)، والوضعية الإنسية التي يرفعها المؤمنون بها إلى مرتبة القدسي، من غير أن تتمتع بأية صفة إلهية.

وهذه النصوص ثابتة، وتشكل المصادر أو الينابيع الأساسية التي ينهل منها الأصوليون المسلمون العرب، وغير العرب، المعاصرون، كما يعلنون هم أنفسهم، آراءهم وأطروحاتهم حول مسائل الحياة والإنسان والمجتمع والنظام السياسي.

وتنحصر هذه المصادر النصيّة الثابتة بالقرآن الذي مصدره الله عن طريق الوحي، والسُنّة التي مصدرها أفعال النبي محمد وأقواله، والتي أصبحت تقليداً للنبي عند المسلمين عامة. وكتب السنّة التي سنعرض لها ثلاثة: **صحيح البخاري**،

---

(١) نعني بالوضعي ما ارتبط بالتجربة. والأشياء التي هذا حالها تكون متحققة في عالم الحس والتجربة. والوضعي من الأشياء هو «الثابت الصادق». والوضعية (positivité) صفة الفكر الوضعي، وتطلق (ألف) على ما يتصل بالواقع، (ب) أو الأحكام الإيجابية أو ما يحمل على الفعل، لا على ما يصدر عنه».

انظر: مراد وهبة، يوسف كرم ويوسف شلاله، **المعجم الفلسفي**، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١)، وجميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤)، مادة وضعي.

وما نقصده بالوضعي هنا ما يكون من وضع الإنسان أي من إنتاج عقله فهو بشري، أنسي، مرتبط بالتجربة، أي هو بعدي لا قبلي، كما شأن الوحي، فهو مقابل للوحي. وهذه نقطة افتراقه عنه، والمصادر الوضعية من وجهة نظرنا هي المنسوبة إلى البشر ابتداء من النبيّ محمد (الحديث والسنة)، أو إلى الأئمة الاثني عشر المعصومين عند الشيعة.

وصحيح مسلم، والكافي الذي لطالما اعتمده الشيعة، فيما اقتصر أهل السنة على الصحيحين. ثم سنتطرق إلى نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، والذي يعتبره الشيعة، والأصوليون المسلمون الشيعة من «الثوابت» في مذهبهم العقيدي إلى جانب القرآن والسُنَّة النبوية الشريفة.

والفائدة، من دراسة هذه المصادر في هذا الفصل، هي التعريف بها، باعتبارها الينابيع الأولى للفكر الأصولي الإسلامي العربي المعاصر بشقيه السنيّ والشيعي.

وسندرس هذه الأصول الثابتة، بإيجاز، من دون الدخول في نقدها، لا من الداخل ولا من الخارج، ولن نبحث في يقينيتها أو إشكالياتها؛ لأن الدراسة ترمي إلى تبيان إشكاليات العقل الأصولي الإسلامي العربي المعاصر من غير إلحاق الضرار بالدين نفسه.

أولاً: القرآن

هو الكتاب الذي ينطوي على كلام الله ويشتمل على تعاليم مقررة في الخلق والتكوين والعبادات والمعاملات والخير والشر والحلال والحرام، هو كلمة الله التي تمت ﴿**صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم**﴾[٢].. وهو أيضاً ﴿**سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً**﴾[٣].

والقرآن هو الفرقان ﴿**تبارك الذي نزلَ الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً**﴾[٤].

ويفهم من الآية أن الله نزَّل القرآن (الفرقان) الذي فرَّق بين الحق والباطل على محمد ليكون للإنس والجن دون الملائكة مخوّفاً من عذاب الله[٥].

والتنزيل من النزول أو الهبوط من أعلى إلى ما دونه. فالقرآن جاء من الأعلى فهو متعالٍ، وهو الحق. وهو رسالة للإنسان والجنّ، يتضمن تحذيراً من العذاب الإلهي في حال المعصية، فهو بهذا المعنى مبارك وقدسي.

والقرآن، عند المسلمين، نزَّله الله على محمد كما نزَّل التوراة والإنجيل صادقاً في أخباره، مصدِّقاً لما قبله من الكتب السماوية. والقرآن نفسه ينص على المحكم والمتشابه من الآيات أي اليقيني والملتبس. لكن الكثرة من الآيات محكمة هُنَّ أم الكتاب ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر**

---

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١١٥.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٧٧.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ١.

(٥) **تفسير الجلالين**، ص ٤٦٤.

متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾[٦].

ففي القرآن آيات واضحة الدلالة، وهي أصل الكتاب المعتمد عليه في الأحكام. «وفيه آيات لا تفهم معانيها كأوائل السور. والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضاً في الحسن والصدق. وبعض المفسرين يزيغون عن الحق في تفسيره لجهلهم بوقوعهم في الشبهات واللبس. والله وحده يعلم تفسيره، وكذلك الثابتون المتمكنون في العلم»[٧]. هذا ما انتهى إليه المفسران الجلالان محاولين رفع التعارض ما بين الآيات المحكمة والمتشابهة لجهة التأكيد المطلق على صدق القرآن.

ويلاحظ الإمام محمد عبده، جرياً على مذهب جمهور المفسرين، أن لا متشابه في القرآن إلاّ أخبار الغيب كصفة الآخرة وأحوالها من نعيم وعذاب.

أما كون المحكمات هُنَّ أمّ الكتاب فمعناه أنهن أصله وعماده أو معظمه. «ومعنى ذلك أنها هي الأصل الذي دعي الناس إليه، ويمكنهم أن يفهموها ويهتدوا بها، وعنها يتفرع غيرها وإليها يرجع، فإن اشتبه علينا شيء نرده إليها، وليس المراد أن نؤوله بل أن نؤمن بأنه من عند الله وأنه لا ينافي الأصل المحكم»[٨].

لن نذهب بعيداً في البحث عن أسباب نزول الآيات محكمة ومتشابهة: لأن دراستنا تقتصر على تتبُّع حدود الثبات في النصّ القرآني، وليس نقد القرآن كنصّ لا تاريخياً ولا فيلولوجياً.

فالحدّ الأساسي، على ما يذكر ابن خلدون، أن القرآن «هو كلام الله المنزَّل على نبيّه، المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة»[٩].

والقرآن بوصفه نصّاً ثابتاً هو المصحف، أي هو الكلام المدوَّن، وليس الشفهي المقروء، أو المركوز في ذاكرات الصحابة.

والقرآن نزل منجَّماً على رسول الله في نحو عشرين سنة، وكان ينزل بحسب

---

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

(٧) **تفسير الجلالين**، ص ٧٢.

(٨) انظر: محمد عبده، «في تفسير القرآن،» في: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٥، ص ١١.

(٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٧٨٢.

الحوادث ومقتضى الحال. وتوفي رسول الله ولم يجمع القرآن في مصحف، بل كان في صحف مفرّقة كتبها كتّاب الوحي، وفي صدور الحفّاظ من الصحابة، وفي عهد أبي بكر أمر بجمع القرآن. وجمعت الصحف التي فيها آيات الكتاب وسوره، وأودعت الصحف التي فيها القرآن عند أبي بكر، وقد تولّى جمعه زيد بن ثابت. «وانتقلت من أبي بكر إلى عمر، ثم إلى حفصة بنت عمر، حتى إذا تولى عثمان أخذ الصحف من حفصة، وعهد إلى جمع من الصحابة منهم زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، بجمعها من مصحف واحد، وكتب منه نسخاً كثيرة، وزعت على الأمصار، وأحرق ما يخالفها من الصحف»[(١٠)].

الواضح، مما تقدَّم، أن النصّ القرآني على النحو الذي استقر عليه هو عمل بشري. دوِّن وانتظمت سوره وآياته على ما دوَّن الصحابة أو حفظوا. والتقليد الإسلامي، إجماعاً، تواضع على تصديق ما في مصحف عثمان، فالله الواحد لا يصدر عنه إلاّ كتاب واحد، والواحدية هي حد من حدود القرآن الكريم.

وحدود الكتاب غير محدوديته. والمحدودية تعني حصراً هنا، ما كان بالإمكان إحصاؤه. فالقرآن يتألف من سور مكية ومدنية. وعدد الأولى نحو تسعين تعود إلى عهد جهاد النبي. وتدور حول وحدانية الله وصفاته وواجبات الإنسان والثواب والعقاب. «أما السور المدنية فأربع وعشرون. وقد أنزلت في الدور الذي انتصر فيه النبي. وهي طويلة مفصلة غنية بالمادة التشريعية. فيها وردت العقائد والسنن لأنظمة الصلاة والصوم والحج والأشهر الحرم. وفيها أيضاً تحريم الخمر ولحم الخنزير والميسر وأحكام لتنظيم المال والحرب وتطبيقها على شؤون الزكاة والجهاد، وشرائع مدنية وجنائية تتعلق بالقتل والثأر والسرقة والربا والزواج والطلاق والزنى والميراث وتحرير العبيد»[(١١)].

هكذا تتقرر نهائية الكتاب: سوره عددها مائة وأربع عشرة سورة، «وآياته (٦٢٣٦) وكلماته (٧٧٩٣٤) وحروفه (٣٢٣٦٢١)»[(١٢)].

١ ـ المصحف

وبعد مصحف عثمان الخليفة الثالث لم تعد ثمة حاجة للاختلاف حول النص مقروءاً أو مكتوباً. وظهر المصحف في تاريخ المسلمين أو «المدونة النصية» وتم

---

(١٠) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ١١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ١٩٥.

(١١) فيليب خوري حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة جبرائيل جبور وإدوارد جبرا جرجي، ط ٥ (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ١٧٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.

الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً»[١٣].

إن سمات الثابت من مطلقية إلى أزلية وتعالٍ تندغم في القرآن اندغاماً كلياً؛ ذلك لأنَّ مجرَّد ذكر الكتاب يعني استحضار جملة خاصيات الثبات على الأقل، على مستوى السور والآيات ومواضعها، من غير أن تكون الدلالات والمعاني مثلها.

يتدرج النصّ القرآني من فوق إلى تحت. فهو، وإن كان كلام الله، فإنه مذ أن تحوّل إلى خطاب (عن طريق الوحي) أي أصوات شفهية كلامية غدا في عهدة العقل البشري، ابتداء من التدوين (المصحف) إلى التفاسير إلى الأمة المفسّرة أي أمة المسلمين التي تفسّر القرآن جيلاً بعد جيل. فالتاريخ الأرضي للقرآن ينطلق من العمليات البشرية «التي تنطلق من الخطاب القرآني لكي تؤدي إلى المدوَّنة النصية الرسمية المغلقة والنهائية»[١٤].

ولعلَّ التفاسير على اختلافها مذ كانت إلى أيامنا هذه هي أبرز عمليات التاريخ الأرضي للكتاب، وهي ملحق كنصوص ثابتة بالنصّ الأصلي. وتثير الشك أولاً بسبب كثرتها، وثانياً بسبب اختلافها، وثالثاً باعتمادها على التأويل.

٢ ـ التفسير والتأويل

ومصطلح التأويل هذا ملتبس بأصله لجهة مضمون ما يؤول إليه، ولجهة أولي الألباب القادرين على القيام به.

في البدء، يوم كان العرب ما زالوا أقحاحاً، ولم يبعد عصر القرآن عنهم كانوا يفهمونه؛ فهو نزل بلغتهم، وعلى أساليبهم البيانية والبلاغية.

ولكن الأمر ما فتئ أن اختلف. فظهرت الحاجة إلى المفسّرين الذين يبينون المعاني، ويستدلّون بها على السلوك. فاختلط التفسير بالحديث. وعرف التفسير الصادر عن النبي في معرض شرح الآيات بالمنقول، ثم التفسير بالرأي فيستعين المفسّر بكلام العرب، وما ورد من معانٍ تدل عليها الآيات نحو ما في الشعر الجاهلي. ويقف المفسر «على ما صحَّ عنده من أسباب نزول الآية مستعيناً بهذه الأدوات ويفسرها حسب ما أدَّاه إليه اجتهاده، وكثير من الصحابة كان يفسر الآيات من القرآن بهذا الطريق»[١٥].

---

(١٣) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٨٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١٥) أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٠٠.

هكذا فسَّرت أمة المسلمين القرآن في عصر الصحابة والتابعين. هذا العصر الذي حفل بمفسرين لامعين منهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عبَّاس، وعبد الله بن مسعود وأبيّ بن كعب: «وأقل من هؤلاء زيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير»[16].

إنَّ قرب عهد هؤلاء المفسرّين من عهد الرسالة جعلهم، على الأرجح، أقرب إلى فهم الآيات ومدلولاتها. ومع أننا لم نعثر على نصوص خاصة بهم، ما خلا **نهج البلاغة** لعلي بن أبي طالب فإن السمة العامة لما نقل عنهم من تفاسير يغلب عليها الإهتمام بالجانب اللغوي. فكانوا «يقصرون في تفسير الآية على توضيح المعنى اللغوي الذي فهموه بأخصر لفظ، مثل قولهم: «غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ» أي غير متعرّض لمعصية»[17].

كان التفسير الأول متأثراً بمعطيات البيئة اللغوية والفكرية والأدبية المعروفة حينذاك، والتي يعبّر الأدب الجاهلي خير تعبير عنها. غير أن هذا لم يمنع من كثرة المنقولات الفاهمة للنصّ الأصلي (القرآن). «ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوماً، ودوِّنت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثالهم من المفسرين؛ فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار»[18].

وتأثر التفسير في العصر العباسي بالعلوم اللغوية والدينية المدوَّنة من نحو وصرف وبيان وفقه وحديث وتاريخ وكلام. كلها تعاونت على خدمة تفسير القرآن. و«لعلَّ أحسن مظهر لهذا كله تفسير أبي جعفر الطبري[19]، فقد جمع فيه كثيراً من مجموعات التفاسير التي سبقته، وفاضل بين رواياتها واختار أمثلها. . ثم زاد على ذلك ما وصل إليه العلم في عصره من إعراب واستنباط»[20].

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(١٨) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٧٨٦.

(١٩) أبو جعفر الطبري: (٨٣٨ ـ ٩٢٣ م). ولد في طبرستان من بلاد فارس. وصفه ابن النديم بأنه علاَّمة وقته وإمام عصره وفقيه زمانه. كان متفنناً في جميع العلوم: علم القرآن والنحو والشعر واللغة والفقه، كثير الحفظ، ترتكز شهرته على تاريخه العظيم المفصل الدقيق المسمى **أخبار الرسل والملوك**. وعلى شرحه المشهور للقرآن المعروف بـ **تفسير الطبري**. وكان الطبري أول من نشط لهذا العمل فأصبح تفسيره مصدراً استقى منه مفسرو القرآن معلوماتهم في ما بعد. انظر: أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، ص ٣٢٦، وحتي، **تاريخ العرب**، ص ٤٦٢.

(٢٠) أمين، **فجر الإسلام**، ص ١٤٩.

واعتمد منهج الطبري في التفسير على المأثور. أما التفسير بالرأي فقد بلغ ذروته مع الزمخشري في تفسيره المعروف «بالكشّاف»، ونهجت أمالي الشريف المرتضى على منهج المعتزلة، إذ كان شيعياً معتزلياً.

والطبيعي، في حالة، تتعدد فيها تفاسير القرآن، أي النصّ الثابت أن لا يستحوذ هذا النص على تأويلات تصب في المعنى الواحد، الذي من المفترض أن يكون واحداً تبعاً لأحادية الكتاب ومصدره؛ الأمر الذي يحمل على الاعتقاد بأنه من الصعب بمكان الاستدلال يقيناً على مضمون القرآن وفحوى آياته.

إننا بالطبع، لن نسترسل في إشكاليات التفاسير، بالنقل أو بالعقل، والغوص في متاهات الطرق الكلامية التي راحت تؤول الآيات متأثرة بالمنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية عموماً. فالمجال لا يتسع لمثل هذا العمل، الذي لا يدخل في صلب ما نعرض له، إلاّ في إطار الكلام على النصيّة التفسيرية للنصّ الإلهي.

وفي هذا السياق، تطفو مسألة التأويل على السطح باعتبارها واحدة من أكثر المسائل التي اشتغل بها المسلمون للاحتفاظ بانسجام داخلي بين الآيات، ورفع التعارض إذا حصل بين مدلولاتها وما انتهى إليه العقل من أحكام.

والتأويل، في نظر الفيلسوف ابن رشد[٢١] هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز»[٢٢].

وغاية الفيلسوف القرطبي من هذا التعريف الوصول إلى الفئة التي يحق لها التأويل: فيتم عندها رفع التعارض بين البرهان اليقيني الحق والشريعة التي هي حق أيضاً.

﴿**الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾ كما جاء في القرآن، هم الفلاسفة. وهم التالي: القادرون أو المتمكنون من فهم الآيات فَهماً يقينياً، قاطعاً بصحته.

---

(٢١) ابن رشد (٥٢٠/ ٥٩٥ هـ - ١١٢٦/١١٩٨م) قاضٍ وطبيب وفيلسوف. ولد في قرطبة، درس الفقه والكلام والطب والفلسفة. وضع شروحات على مؤلفات أرسطو، فعرف بالشارح الأكبر، أحصى له رينان ٧٨ كتاباً. أبرزها: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تهافت التهافت، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الكليات**. انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبية** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٢٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ط ٣ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ص ٣٥.

على هذا النحو، استقامت نظرة الفلسفة إلى طريق المطابقة ما بين النصّ الإلهي (الوحي) ومدلولاته الأرضية المؤسِّسة للأحكام، والصانعة للسلوك البشري تشريعاً وإدارة وسياسة وقضاء.

ويتوقف الإمام محمد عبده[٢٣] عند قوله تعالى: **﴿الرَّاسِخُون في العِلْم﴾**، وليس الراسخين في الدين «لأن العلم أعم وأشمل، فمن رحمته تعالى أن جعلَ في الدين مجالاً لبحث العقل بما أودع فيه من المتشابه، فهو يبحث أولاً في تمييزه عن غيره، وذلك يستلزم البحث في الأدلَّة الكونية، والبراهين العقلية وطرق الخطاب ووجوه الدلالة ليصل إلى فهمه ويهتدي إلى تأويله»[٢٤].

من أيام ابن رشد إلى أيامنا مروراً بعصر النهضة العربية، عصر الإصلاح، يتقدَّم العقل على النقل في النظر إلى القرآن وتأويل معانيه. وكما سنرى، لم تخرج الأصولية المعاصرة على هذا النهج، وإظهار صلاحية الشريعة القرآنية بربط الحياة الحاضرة بالعقيدة.

مع التفسير، إذاً، ننتقل من النصّ إلى التناصّ (Intertextualité) بلغة أركون. فالنصّ الأصلي استحال بقوة البصيرة البشرية إلى نصوص متداخلة. فمن حقّنا بعد أن نتساءل: ماذا بقي من الإلهي بعد ما هبط إلى الأرض، وتنازعته أدمغة الإنسان، وهل يتطابق القدسي مع الإنسي في النصّ الثابت؟

ذلك لأن الوحي الإلهي هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن الحقائق التي تجاوز عقله البشري أو مجاله. «والوحي في اصطلاح الشريعة هو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه»[٢٥].

يواصل القرآن التراث التوحيدي، إنه يعترف بالكتب الأخرى، ويخصّص لآخر كلمات الله منزلة رفيعة. هي منزلة تجسيد الشكل الأخير للوحي، شكله الأتم والأكمل. «وبهذا نرى أن الإسلام ليس مجرَّد عودة إلى اليهودية، بل هو يأخذ على

---

(٢٣) الإمام محمد عبده: (١٢٦٦/١٣٢٣ هـ - ١٨٤٩/١٩٠٥م). من أشهر روّاد الإصلاح الديني والاجتماعي، والرائد الأول لإصلاح الأزهر، تولى الإفتاء في مصر، ودرَّس في الأزهر. لازم جمال الدين الأفغاني، فولي رئاسة الوقائع المصرية، من مؤلفاته: **العروة الوثقى**، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، **رسالة التوحيد**، **تفسير القرآن الكريم**. **جزء عم**. انظر: داغر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨١ - ٥٨٢.

(٢٤) عبده، «في تفسير القرآن،» ج ٥، ص ١٤.

(٢٥) صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، مادة وحي.

كاهله موضوعة تجلي الله على الأرض مع اختلاف عن المسيحية، قوامه أن الله، هنا، قد تجلّى في الكل، تجسّد في الكلام المتعالي»[٢٦].

ثانياً: السُّنة

سنّة الرسول أو الحديث يتألف مما نسب إلى النبي من أقوال وأفعال تواتر ذكرها عن طريق الصحابة، أي بالسَّمع والنقل. «وقد شمل هذا الاسم تقاليد الأمة الإسلامية، في أول عهدها، وسمي ما يخالفها بدعة. وأطلق اسم السُّنة على المتمسكين بها»[٢٧].

ويعني اسم السنّة، منذ البدء، عرفاً سلفياً ومقدساً. وتدل اللفظة في القرآن، بادئ الأمر، على «عادة» وتوسعاً بالتعميم، على قاعدة مستمدة من مواقف وسلوك أحدهم، لا بل، من الله نفسه، وهذا اللفظ مطبقاً على النبي محمد يتخذ قيمة مجردة، تمثل «مجموعة أقوال وأفعال، وطرائق الطعام والشراب واللبس، وتأدية الفرائض الدينية، ومعاملة المؤمنين والكافرين. فالسنّة هي، إذاً، في العالم الإسلامي، تشكل قاعدة مطابقة حقيقةً تقليد النبي»[٢٨].

بعض هذه الأحاديث يستكمل تعاليم القرآن ويفسّرها. وبعضها الآخر يتصل بالسيرة النبوية التقليدية التي كتبها ابن إسحٰق، وروى أحداثها البارزة.

وعلى الرغم من التشكيك الذي يبديه بعض الدارسين حيال صحّة الأحاديث لجهة صدورها عن النبي، والزعم بأن عدداً كبيراً منها «لفق واستحدث في حمّى المنازعات السياسية والدينية إبّان القرن الأول والثاني للإسلام»[٢٩] فإن ابن خلدون يتحدث عن علوم الحديث، ما يعني إخضاع النصوص المنقولة أو المسموعة إلى مناهج دراسية لتثبيتها والتأكد من صحتها. فنظر في الناسخ والمنسوخ في القرآن والحديث. ومن علوم الحديث النظر في الأسانيد، «ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط؛ لأن العمل إنما وجب بما يغلب على

---

(٢٦) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٢٤.

(٢٧) حنا الفاخوري وخليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ط ٢ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٢٨) Régis Blachère, *Le Coran*, p. 92.

(٢٩) كلود كاهين، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية بدر الدين القاسم، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣)، ص١١.

الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ؛ فيجتهد في الطريق التي تحصّل ذلك الظّن، وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط. وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبداءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليلاً على القبول أو الترك»[٣٠].

المهم أن المسلمين حاولوا وضع قواعد للتثبيت من صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي. فلم يكونوا يقبلون قولاً أو فعلاً رواه الرواة ما لم يخضعوه إلى النقد الداخلي والخارجي. فظهر الإسناد والمتن. ولهذا السبب «تعرض الحديث للبحث عنه بشكل منقطع النظير في كل الأمصار بعد موت النبيّ، وذلك من أجل جمعه وتثبيته كتاباً كما حصل للقرآن»[٣١].

ولا تخلو المؤلفات الكلاسيكية التراثية من الإشارة إلى عدد الأحاديث المنسوبة إلى النبي. «فقد نسب إلى أبي هريرة الصحابي المعروف بغيرته واندفاعه في نقل الحديث ونشره أنه روى أكثر من ٥٣٠٠ حديث، ونقلت عائشة ٢٢١٠ أحاديث، وأخرج أنس بن مالك ٢٢٨٦ وعبد الله بن عمر الخطاب ١٦٣٠»[٣٢].

وميَّز علماء الحديث بين صحيح وحسن وضعيف، الأمر الذي يعني عدم قبولهم لأي حديث قلب عن وضعه. وحصل انتقال من الشفهي إلى المكتوب على غرار ما حصل للقرآن. وأخذ تسجيل الأحاديث النبوية كتابة وقتاً أطول مما أخذ تدوين القرآن. ومن المعلوم أن مجموعات الحديث الكبرى المعتبرة صحيحة لم تكتب إلاّ في نهاية القرن التاسع الميلادي، أي في القرن الثالث الهجري. أي بعد وفاة النبي بزمان طويل.

وفي هذا القرن نشطت حركة الجمع والنقد، وتمييز الصحيح من الضعيف. وفيه ألفت أهم كتب الحديث؛ وكانت الكتب المؤلفة بعده مستمدة منه ومبنية عليه. «ففيه ألَّف البخاري[٣٣] المتوفى سنة ٢٥٦ الجامع الصحيح، وألَّف

---

(٣٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٧٩٠.

(٣١) أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ص ١٠١.

(٣٢) حتي، **تاريخ العرب**، ص ٤٦٦.

(٣٣) الإمام البخاري: (١٩٤/٢٥٦ هـ ـ ٨١٠/٨٧٠ م) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن المغيرة البخاري. ولد في بخارى في بلاد فارس، كان أبوه محدثاً. بدأ في حفظ الحديث وهو ابن عشر سنين. من علماء المحدثين الثقات وله من الكتب: **التاريخ الكبير، كتاب التاريخ الصغير، الصحيح، كتاب السنن في الفقه**. انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢، وأحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٢ ج، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٢، ص ١١٠.

مسلم[٣٤] المتوفى سنة ٢٦١ صحيحه، وفيه أُلِّفت سنن ابن ماجه المتوفى سنة ٢٧٣، وسنن ابن داود المتوفى سنة ٢٥٧ وجامع الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩، وسنن النسائي المتوفى سنة ٣٠٣، وهي التي تسمى ـ عادة ـ الكتب الستة، والتي عدَّت أصح كتب الحديث»[٣٥].

وسنتوقَّف عند ثلاثة منها: **صحيح البخاري، صحيح مسلم والكافي.**

١ ـ صحيح البخاري

أوثق الأحاديث الستة عند السُّنة. جمع فيه «٧٣٩٧ حديثاً كان قد استخلصها من ٦٠٠،٠٠٠ حديث سمعها من ألف شيخ في مدة ست عشرة سنة قضاها سائحاً دارساً في العراق والشام والحجاز ومصر، ورتبها بموجب مواضيعها كالصلاة والحج أو الجهاد إلخ. ولم يضع البخاري في صحيحه حديثاً إلاّ توضأ قبل ذلك وصلى ركعتين»[٣٦].

إنَّ النظر في هذه المعلومات التاريخية يكشف عن مدى تدقيق علماء الحديث في «غربلة» الأحاديث التي تناهت إلى مسامعهم. فهم أولاً لجأوا إلى التحقق من صحتها، وثانياً، اعتبروا أنفسهم معنيين بها لجهة القيمة الشرعية التي تمثلها كونها منسوبة إلى النبي، وهي ذات طبيعة إلهية، وإن كانت صادرة عن الرسول وليس عن اللّه.

وميزة عمل البخاري أنه جمع ما تشتت من الحديث في الأمصار، فضلاً عن التمييز بين الحديث الصحيح وغير الصحيح. وهذا ليس بالهيِّن والسهل، «فهو يحتاج إلى معرفة واسعة بتاريخ رجال الحديث، وتاريخ حياتهم ووفاتهم ليعرف هل التقى الراوي بمن روى عنه أولاً، ويحتاج إلى معرفة دقيقة برجال الحديث من زمن البخاري إلى زمن الصحابي ما مقدار صدقهم، والثقة بهم، وحفظهم، ومن منهم صادق أمين، ومن منهم مستور الحال، ومن منهم كاذب. كما يحتاج إلى مقارنة الأحاديث التي ترويها الأمصار المختلفة، وما بينها من فروقات وموافقات، وما فيها من علل، كما يحتاج إلى معرفة مذاهب الرجال من خارجي ومعتزلي ومرجئ وشيعي وغير ذلك، ليتبين منها مقدار ما قد يحمله مذهبه على القول بحديث غير صحيح أو تأويل له غير راجح»[٣٧].

---

(٣٤) الإمام مسلم: (ت ٢٦١ هـ/ ٨٧٥م) هو مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، عربي الأصل: استفاد من البخاري، وهو من العلماء المعروفين بالحديث والفقه، وله من الكتب: **كتاب الصحيح، كتاب التاريخ، كتاب الطبقات.** انظر: المصدران نفسهما، ص ٣٢١، وج ٢، ص ١١٩ على التوالي.

(٣٥) أمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣٦) حتي، **تاريخ العرب**، ص ٤٦٧.

(٣٧) أمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١١.

وبعد، كيف يصحّ أن نحاكم البخاري، وهو لم يغفل عن وسيلة ممكنة في حدود عصره للتثبت من نصّه (الأحاديث) قبل تدوينه؟

لذا، احتلَّ **صحيح البخاري** مكانة مرموقة، ورتبة عالية. فلم يخلُ من صعوبة في الفهم. وقيل فيه: «شرح كتاب البخاري دينٌ على الأمة، يعنون أن أحداً من علماء الأمة لم يُوفِّ ما يجب له من الشرح بهذا الاعتبار»[(٣٨)].

إلى عهد ابن خلدون، أي إلى القرن الخامس عشر الميلادي، كانت على هذا النحو نظرة علماء الإسلام إلى أحد أهم النصوص التأسيسية للإسلام بعد القرآن؛ ولأننا لسنا في وارد نقد النصوص أو دراسة ابستمولوجية في مصادر الإسلام. نكتفي بهذا القدر، مشيرين إلى توسُّع النصوص من جمع الأحاديث إلى تفسيرها.

٢ ـ صحيح مسلم

لا يقل قيمة ولا أهمية عن **صحيح البخاري**. وتماثل محتوياته ما في **صحيح البخاري** ولو أن «الأسانيد قد تختلف»[(٣٩)] وشرط مسلم في صحيحه أن يكون الحديث متصل الإسناد، بنقل الثقة عن الثقة، «من أوله إلى منتهاه، سالماً من الشذوذ، ومن العلة. وهذا هو حدُّ الحديث الصحيح في نفس الأمر، فكل حديث اجتمعت فيه هذه الأوصاف فلا خلاف بين أهل الحديث في صحته»[(٤٠)].

كان مسلم يتحرز من الألفاظ، ويتحرى في السياق، و«قد رووا أن عدد أحاديثه ٧٢٧٥ حديثاً بالمكرَّر، ومن غير المكرر نحو أربعة آلاف»[(٤١)].

وكثرت عناية علماء المغرب الإسلامي **بصحيح مسلم**، وأجمعوا على «تفضيله على كتاب البخاري. . وأملى الإمام المارزي من فقهاء المالكية عليه شرحاً. وسمَّاه (المعلم بفوائد مسلم). ثم أكمله القاضي عيَّاض من بعده وتمَّمه، وسمَّاه **إكمال المعلم**. وتلاهما محيي الدين النووي بشرح استوفى ما في الكتابين، وزاد عليهما، فجاء شرحاً وافياً»[(٤٢)].

ويظهر مع اختلاف الأحاديث عدداً وإسناداً وشرحاً أن النصّ الثاني من

(٣٨) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٧٩٤.
(٣٩) حتي، **تاريخ العرب**، ص ٤٦٨.
(٤٠) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، راجعه فضيلة الشيخ خليل الميس (بيروت: دار القلم، [١٩٨٧])، الجزءان ١ ـ ٢، ص ٦٥.
(٤١) أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٢١.
(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٦٧٩.

نصوص الإسلام الثابتة متغيِّر وفقاً لتغيُّرات الحياة. وتستخدم في استنباطات تفيد تأسيس مشروعية ما لمشروع سياسي أو حركة جديدة تحضر في أرض الإسلام مذاهب دينية وسياسية.

٣ ـ الكافي

ومن النصوص التأسيسية المهمة للمذاهب الإسلامية، بعد القرآن والصحيحين، كتاب **الكافي** في علوم الدين لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني الرازي[٤٣]. وهو على حدّ ما يقول مؤلفه «يجمع من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين، والعمل به بالآثار الصحيحة. عن الصادقين عليهم السلام»[٤٤].

وهذا الكتاب احتل مكانة مرموقة بين المؤلفات التقليدية التي دأب التقليد الشيعي على الارتكاز عليها، والأخذ بما جاء فيه من أحاديث، بصرف النظر عن التقادم ومرّ العصور. «وقد اتفق أهل الإمامة، وجمهور الشيعة، على تفضيل هذا الكتاب، والأخذ به والثقة بخبره، والاكتفاء بأحكامه، وهم مجمعون على الإقرار بارتفاع درجته وعلوّ قدره ـ على أنه ـ القطب الذي عليه مدار روايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان إلى اليوم وهو عندهم أجمل وأفضل من سائر أصول الأحاديث»[٤٥]. ويحتوي على ١٦ ألف حديث وقسمها إلى «أحاديث صحيحة وحسنة وموثوقة وقوية وضعيفة»[٤٦].

هكذا تسوِّغ الجماعات صحّة الأحاديث التي نسبتها إلى النبيّ، كنصّ ثابت، والمسألة في الاختلاف بين هذه الأحاديث يرتبط بالمنافسة على قيادة المجتمع الإسلامي عن طريق الخلافة أو الإمامة.

---

(٤٣) الكليني الرازي: (ت ٣٢٨ هـ/ ٩٣٩ م): يعد من أفاضل الشيعة ورؤسائهم هو عند الشيعة كالبخاري عند السُّنة. قدم من الري إلى بغداد، حيث أمضى عشرين عاماً يجمع الأحاديث والأخبار وتعاليم الأئمة. توفي في بغداد (٣٢٨هـ) له **كتاب الكافي** ثلاثة أجزاء: الأول في الأصول، والثاني والثالث في الفروع. ومن مولفاته: **كتاب الدخول، كتاب الرد على القرامطة، كتاب ما قيل في الأئمة من الشعر**. انظر: أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٣، ص ٢١٣، وجوج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٤٨٨.

(٤٤) حسين علي محفوظ، «الحديث عن الشيعة،» في: أبو جعفر بن محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ط ٤ (بيروت: دار صعب؛ دار التعارف، ١٩٨١)، المقدمة، ج ٢، ص ٢٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٦) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٤، ص ١٢٥.

ثالثاً: نهج البلاغة[47]

هو من الأصول الثابتة عند الشيعة، وهو يحتوي على حكم وأقوال وخطابات الإمام الأول، عندهم، علي بن أبي طالب. وقد رفعه أشياعه إلى مصاف الكتب المقدَّسة نهجاً وعقيدة. وسنبحث هنا، بإيجاز، مسألتين في **نهج البلاغة**، هما: تثبيت الدين وشروط الإمام أو الخليفة.

١ ـ تثبيت دعائم الدين

لا ريب في أن تفكير الإمام علي في مسائل الدين، لا يخرج عن كونه توسّعاً في المعاني التي انطوى عليها القرآن، وطبّقها النبيُّ محمَّدٌ في سنتّه وعلّمها لصحابته. فعلي لا يفتأ يحرص في حركاته وسكناته على تثبيت دعائم الدين وشريعة الرسول.

أتى كلام عليّ في مرحلة شقّتْ فيها الفتنة طريقها إلى النصوص الدينية عينها. وراح الشيوخ وأئمة المساجد يبحثون في القرآن عن مسوّغ شرعي لمواقفهم. ورفع الخوارج شعار «لا حكم إلا لله» في وجه الحكمين عمرو بن العاص من طرف معاوية، وأبي موسى الأشعري من طرف علي.

وتعينَّ على الإمام أن يظهر القول الحق في مسائل الخلافات الطارئة داخل سور صحابة النبيّ، واستطراداً تصويب إيمان المسلم، وربط الفروع بالأصول، والكشف عمّا وراء العقائد والفروض من تبعات مؤسسة على فهم جديد لها، يصحح النظرة، ويقوّم السلوك والعمل.

ولعلَّ علياً لم يتحرك إلى هذه المهمة من كونه الخليفة والإمام، بل، ربّما كان من أقوى دوافعه واعتقاده أنه الأَوْلَى بالحفاظ على رسالة النبي. والأجدر للاضطلاع بدور المرجع الأول والأكبر للمسلمين، كلِّ المسلمين، بعد غيبة النبي محمد. ألم يقل عليّ حين قُبِضَ النبي، فغسله وصلَّى عليه: «فمن ذا أحق به مني حيّاً وميتاً»[48].

وعليٌّ بهذا المعنى هو الوصيّ على الرسالة، والأمين على ديمومة نفاذها بين الناس وعدم الشطط عنها.

والبحث في تفكير الإمام الديني لا يستوي خارج هذه النظرة، إنْ في فهم

---

(٤٧) يقترح عبد الله العلايلي في **القاموس والمعجم**، أن تشتق نهجية من نهج، وأن توضع بإزاء كلاسيكية (ذات الأصل الألماني Classicus).

(٤٨) علي بن أبي طالب (الإمام)، **نهج البلاغة**، شرح محمد عبده، ٤ ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.])، ج ٢، ص ١٧٢.

العقائد أو سريان الفرائض، فنظرة الإمام إلى الله هي نفسها كما وردت في كتاب الله. وما فعله علي لم يكن سوى محاولة لتثبيت فكرة الألوهية في قلوب الملأ وعقولهم كخطوة مطلوبة لضمان سلوكهم وفقاً لتعاليم الرسول. لكنَّ الله الذي قسَّم الأرزاق، قذف في الإنسان شعاع الهداية ليعينه على اختيار الأحسن ويرشد خطاه إلى الصراط القويم. «وبعث الرسل من أجل هذه الغاية، وأنزل الكتاب، ونضَّد الكون في جمال ونظام، ليتبصر أولو الألباب فيروا الله في جمال صنعه ويثوبوا إلى طريق الحق. وعليه، فإن خلاص الإنسان رهن التكاليف التي فرضها الله بواسطة الدين»(٤٩).

والواقع، أن علياً الذي نشأ على الإسلام، تحلى ذهنه بتعاليم الرسول، عقائد وفرائض. وبيَّن فوائد العقيدة وفروضها في الحياة الدنيا. ونفعها للفرد والجماعة، لجهة تطهير الذات وصيانة المجتمع.

قال علي: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والزكاة تسبيباً للرزق، والصيام ابتلاء لإخلاص الخلق، والحج تقربة للدين، والجهاد عزّاً للإسلام، والأمر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر ردعاً للسفهاء، وصلة الرحم منماة للعدد، والقصاص حقناً للدماء، وإقامة الحدود إعظاماً للمحارم، وترك شرب الخمر تحصيناً للعقل، ومجانبة السرقة إيجاباً للعفة، وترك الزنا تحصيناً للنسب، والأمانات نظاماً للأمة، والطاعة تعظيماً للإمامة»(٥٠).

وكما هو بيِّن في كلام الإمام هذا فإن ثمة ربطاً للعبادات بالموجبات على نحو يناظر العقد، تدليلاً على المفاعيل الإيجابية لفرائض الله. فالدين بهذا المعنى قوَّام على الدنيا، أو لنقلْ إن الاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي في الإنسان جميعها عوامل مربوطة بالمصدر الإلهي. وهذا الارتباط يقي النفس الانزلاق في الضلال، ويحمل الفرد على التفاني في نصرة الدين «وعليه فإن خلاص الإنسان رهن التكاليف التي فرضها الله بواسطة الدين»(٥١).

على أن الإمام يرى أن إتيان العبادات هو الطريق إلى الله، وفاء بواجب وتطلعاً إلى الظفر بالحياة الآخرة. فهو يدعو المسلمين لتعاهد أمر الصلاة، مطالباً بالحفاظ عليها، والاستكثار منها؛ «فإنها كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً»(٥٢).

---

(٤٩) كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم، **أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة ومشروحة**، ط ٣ (بيروت: دار المكشوف، ١٩٦٨)، ص ٤٩.

(٥٠) علي بن أبي طالب (الإمام)، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٥.

(٥١) اليازجي وكرم، المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٥٢) علي بن أبي طالب (الإمام)، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٨.

والفرائض في نظره يكمل بعضها البعض الآخر، «فالزكاة جعلت مع الصلاة قرباناً لأهل الإسلام، وهو يشترط في فعلها طيب النفس ورجاء الغفران من الله تعالى، لأن «من أعطاها غير طيب النفس بها يرجو ما هو أفضل منها فهو جاهل بالسُّنة مغبون الأجر، ضال العمل، طويل الندم»[٥٣].

توسع عليٌ في اضفاء أبعاد خلقية على العبادات والفرائض لتحويلها إلى خصال مركوزة في نفوس المؤمنين لتحل محل الخصال الموروثة عن الآباء الأولين في الجاهلية. فلا بدَّ من تغيير القيم تغييراً جذرياً. فالشرف على سبيل المثال، لم يعد تلك النزعة في النفس القائمة على الحسب والنسب والمكانة الرفيعة. إن الشرف الأعلى هو الانتساب إلى الإسلام والتفاني في سبيله، «لأن لا شرف أعلى من الإسلام»[٥٤].

والواضح من النصوص التي جمعت في **نهج البلاغة** أن الإمام علي حذا حذو النبيّ في طريقة بثّ أفكاره، فكانت الخطابة، الأسلوب الأقصر للتأثير في عواطف الناس، ونزع العقائد الراسخة والسابقة من نفوسهم، وحملهم على الثبات على التعليم الجديد.

من هنا، سعى عليٌ لبيان العلم المتضمَّن في القرآن الكريم، وأنه احتوى على جميع ما طرأ ويطرأ من أحوال على الناس وهو في نهاية المطاف، خزانة الأحكام والقضاء بين العباد. وفيه «(القرآن) نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم»[٥٥].

٢ ـ شروط الإمام أو الخليفة عند علي

تبرز فكرة الإمامة كإحدى القضايا الشائكة في اجتهادات الفرق الإسلامية، والمسألة التي طرحت لأول مرة على نحو عملي غداة وفاة الرسول. وهي تستوي مع فكرة الخلافة على حدّ ما يرى ابن خلدون؛ ولكنّها لا تحظى بإجماع عام. ويختلف حولها جموع المسلمين أصلاً وعقيدة واجتهاداً.

ولئن كان أهل السنَّة يقولون بصحَّة نصب الخلافة، فهم يختلفون عن أهل الشيعة في النظر إلى الإمامة التي ذهب أتباع عليّ بعيداً في فهم مصدرها، وفي إقرار وظائفها إلى درجة ربطها بالنبوَّة، وإضفاء الطابع الإلهي القدسي عليها.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

لا ريب في أن علياً كان على تمام الإدراك بمدى الصلة التي تربطه بالنبيّ، وما يتعيَّن عليها من واجبات ملزمة طوعاً له. ومن ذلك قوله: «ومن ذا أحق به منّي حيّاً وميتاً»[٥٦]. والأحقيَّة على ما نفهمها هنا، تعني الالتزام بالنبيّ التزاماً مطلقاً، لجهة نصرته للنبي وهو حيّ، والوفاء لرسالته بعد مماته. وهذا يعني مقاربة فكرة الخلافة على نحو يستفاد منه أن الإمام كان يرى في نفسه أنَّه الأخلقُ بها.

وللإمام موقف قاطع في مسألة لمن تكون الخلافة، «فالأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم. لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم»[٥٧].

وبيِّن من كلام علي أن الأئمة من قريش، ولكن من هاشم على وجه التخصيص، فالولاة محصورون في سلالة هاشم بن عبد مناف بن قصيّ من قريش، والتي أولدت عبد المطلب والد عبد الله (والد النبي)، وأبا طالب والد علي، بالإضافة إلى العباس عمّ النبيّ.

وبعد هذا التحديد ـ التخصيص، يوضح الإمام وظيفة الإمام بعد النبيّ؛ وهي وظيفة ذات طبيعتين، واحدة زمنية، وأخرى دينية. فالأولى لها معنى الولاية والإشراف والتدبير؛ فالأئمة مسؤولون عن الخلق في الحياة الدنيا، ومعنيون بمصيرهم في الحياة الآخرة، فمن عرف الأئمة دخل الجنَّة، ومن أنكروه كان من أهل النار. «فالأئمة قوَّام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، لا يدخل الجنة إلاّ من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه»[٥٨].

فالإمامة ذات بعد ديني، ذلك لأن الإمام يتعيَّن عليه إرشاد الناس إلى اللّه، عبادة وتعاليم كما هو شأن النبي، فالإمام وسيط بين الله وخلقه. وهذه هي المهمة الأَوْلَى أن يضطلع بها، قال علي: «أني أريدكم لله، وأنتم تريدونني لأنفسكم»[٥٩].

وفكرة الإمامة تستوي مع معنى الخلافة، في نظر ابن خلدون، وهي مبدأ واجب شرعاً، والبيّناتُ عليه ثابتة في الأحداث التي تلت وفاة النبي أو بالإجماع، فبحسب صاحب **المقدمة** «نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم

---

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام»[٦٠].

والإمام أو الخليفة يعيّن تعييناً من قبل أهل العقد والحل في الإسلام. وعلى العامة واجب الطاعة. ولكن ينبغي أن تتوافر شروط أربعة لصاحب هذا المنصب «العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، واختلف في شرط خاص وهو النسب القرشي»[٦١].

نتيجة الفصل

نخلص، مما تقدم، إلى أن القرآن هو النصّ الثابت الوحيد الذي يلتقي المسلمون عامة، والأصوليون منهم على الأخص، على اعتباره المصدر الأول لتعاليمهم وتشريعاتهم. فلا خلاف، مذ أن أصبح القرآن مصحفاً، على سوره وآياته عدداً ولفظاً، إنما الخلاف يكمن في تفسير الآيات، هذا التفسير، الذي سيتوسّع مع الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين، كما سنرى في **ظلال القرآن** لسيّد قطب، و**المدرسة القرآنية** لمحمد باقر الصدر، مع العلم أن القرآن ثابت ونهائي، ولم ندرس اشكالياته بذاتها، لأن هذا الموضوع لا صلة لدراستنا به.

أما المصدر الثاني، أي سُنّة النبي محمد فهي استكمال لتعاليم القرآن وتفسير لبعض آياته، ولم نتطرّق لإشكالياتها جمعاً واسناداً وتدويناً، ولكن الواضح أن المسلمين عامة، ومنهم الأصوليون المعاصرون، يقرون بوجود أكثر من صحيح للسُنَّة. فالاختلاف بَيّنٌ في عدد الأحاديث وصحّة نسبتها إلى النبيّ، ومع ذلك، فالأصوليون لم يخرجوا عن التقليد الإسلامي باعتبار السُنّة أو الحديث أصلاً ثابتاً ثانياً، ويعودون إليه في استخلاص آرائهم وأطروحاتهم حول المسائل المعاصرة التي تواجههم. أما عند الشيعة فالسُنّة الصحيحة يستدلّ عليها مما جاء في **الكافي**؛ فيمكن القول، والحال، إن للشيعة سُنّتهم المختلفة عن سُنّةِ أهل السُنّة. والإيمان بالسُنّة لا ينفصل عن الإيمان بالقرآن؛ لأن النبيّ تحدث وقام بأعمال إنسانية اعتبرت تقليداً وعرفاً مقدّساً منذ أن آمن الناس بالرسول والرسالة.

ومن النصوص الثابتة عند الشيعة أيضاً كتاب **نهج البلاغة** الذي يرون فيه استمراراً لخط النبوّة، ومن هنا قدسيته وثباته ونهائيته. ويعود إليه المسلمون الشيعة،

---

(٦٠) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٣٣٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

ومنهم الأصوليون الشيعة المعاصرون، لاستلهام المواقف المناسبة التي نسبت إلى علي أو الأقوال التي تشكل مبادئ أو قواعد للإيمان والعمل والتمسك بأهداب الدين. ولا تنظر الأصولية الإسلامية السنيّة إلى هذا الكتاب، كما تنظر الأصولية الشيعية إليه، بل يُعَدُّ عند السُنّة من مأثور السَّلف الصالح.

هكذا، تتعدّد مصادر الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، في نصوصها الثابتة الإلهية والوضعية الإنسية. فما هي المصادر المتغيّرة عند الأصولية العربية السُنيّة؟ هذا ما سنراه في الفصل التالي.



الفصل الثاني

بعض النصوص السُّنية المتغيِّرة في مناهج تأصيل الصلاحيّة المطلقة للإسلام

تمهيد

سنتصدّى في هذا الفصل إلى بروز الحركة السنّية، إجمالاً، كحركة فكرية - سياسية سعت إلى تأصيل الإسلام وفق أصلين ثابتين: القرآن وسُنَّة النبي.

بعد الحديث عن النشأة وبلورة مصطلح أهل السُنة، سنتابع حركة عقول نفر من علمائها الكبار من القرون الوسطى إلى عصرنا هذا. سنتوقف عند أصولية الغزالي كأشعري وقف ضد التعليمية أو أهل اقتباس العلم الحق عن الإمام المعصوم، وضد الفلسفة باعتبارها تقتنص الحق عن طريق البرهان العقلي. ثم سنرى كيف أصَّل ابن تيمية الإسلام السُني بعد انهيار دولة الخلافة في العصر المملوكي، وكيف دعا إلى العودة إلى إسلام المدينة يقيس عليه علوم العصر الذي عاش فيه.

بعده، سنتناول محمد بن عبد الوهَّاب الذي عمل على بعث الإسلام الخالص في موطنه الأصلي، أي في الجزيرة العربية، منشئاً تعليمية جديدة ناهضت البدع، ورمت إلى إعادة العرب إلى سلطان الخلافة، وأحيت العصبية الدينية مكان العصبية القبلية.

بعده، سنقدِّم محمد رشيد رضا كعَلَم من أعلام السلفية الإصلاحية في عصر النهضة، وأوضحنا كيف أعاد تأصيل الإسلام السياسي إزاء المدنية الأوروبية. وأخيراً، أظهرنا قدرة أبي الأعلى المودودي في بلورة المفاهيم الإسلامية على قاعدة إحياء الإسلام كأداة للنضال الثوري في هذا العصر.

والفائدة البنائية في دراسة هذا الفصل، بعد التعريف بالقرآن والسُنَّة، تكمن

في التعرف على مناهج بعض المفكّرين من عرب وأعاجم في تأصيل الإسلام منهجاً وعقيدة وشريعة، وتوكيد صلاحيته في كل زمان ومكان. فما أنتجه هؤلاء متغيِّر مبني على ثابت، فهم قد كتبوا وعالجوا مسائل شبيهة بتلك التي يعالجها الأصوليون المسلمون العرب المعاصرون. لذا، اعتبرناهم نماذج اقتدى بهم حسن البنّا وسيّد قطب، وإشارتنا إلى هؤلاء باعتبارنا إيّاهم أيقظوا على الأصولية، بما هي عودة إلى أصلي الإسلام الثابتين الأوَّلين، القرآن والسُنة، وتأثر بهم الأصوليون اللاحقون. فمؤلفات الغزالي والمودودي وسواهما هي أصول متحوّلة متغيّرة، تختص بزمان ومكان محدَّدين، ومع ذلك تأثر بها الأصوليون المسلمون باعتبارها تجديداً للإسلام وإثبات جدارته ومرونته.

وسندرس حركة تأصيل الإسلام منهجاً وتشريعاً، من ناحية التتابع الزمني، وفي نقاط محدّدة تتصل بموضوعنا مثل قواعد اليقين والمعرفة الحق، وأصول الإسلام، ومنهج التمسُّك بعقيدة أهل السلف، واختلاف الإسلام كمنهج حياة عن المناهج المعاصرة، أي المسائل التي تشكّل نماذج للإيقاظ على الأصول الثابتة.

وسيتسم منهج هذا الدرس بالإيجاز والاقتضاب، وتركيز العناية على مسائل حيَّة، وسنستند في إبرازها على المؤلفات التي كتبها هؤلاء، والتي نعتبرها نصوصاً متغيِّرة.

أولاً: نشأة السُّنة

نشأت السُّنَّة، كما الشيعة، على أساس فهم النصّ، قرآناً كان أم سُنَّة. فهي إحدى الجماعتين الكبيرتين في الإسلام.

فالسُّنة، استناداً، إلى النصوص التأسيسية، هم أهل «السُّنة والجماعة»، أو أهل الكتاب والسُّنة، أي القرآن والتقليد النبوي، أو أهل الحديث، وأهل الإجماع.

وقد سمي الأشعري وأتباعه والماتريدي وأتباعه بأهل السُّنة. «وقد استعملت كلمة «أهل» بدل النسبة فقالوا: أهل السُّنة أي السنيِّين، وقد يسمون أيضاً الأثرية نسبة إلى الأثر، وهو الحديث. وسمي المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وسمي المبتدعة أهل الأهواء، وسمِّي اليهود والنصارى أهل الكتاب، والقرآن الكريم سمى أصحاب الكهف أهل الكهف»[1].

لن ندخل، في هذه المقدمة ـ التأسيسية في دراسة كلامية أو عقائدية أو فقهية حول مبادئ وأصول العقل الإسلامي السُّني. وسنكتفي ببعض خصائص هذا العقل

(١) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٤، ص ٩٦.

في نصب الإمامة والفقه والسلوك العام. فقال أهل السُّنة والجماعة «بدوام نعيم الجنَّة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة. وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأحسنوا الثناء على السَّلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسُّنة ومن إجماع الصحابة، ورأوا جواز وقوع الطلاق الثلاث، ورأوا تحريم المتعة ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية»(٢).

مع هذه المبادئ، سيتبلور مذهب أهل السُّنة في اعتماد القرآن وسُنَّة الرسول منهاج حياةٍ في الدنيا والآخرة.

وأهل السُّنة يقولون إنهم لم يأتوا بشيء جديد، «إنما اتبعوا في مذهبهم مذهب السلف. ومذهب السلف يعني مذهب الصحابة والتابعين، وحقيقته أنه إذا وردت آية متشابهة أو حديث آمنوا به على عمومه وصدَّقوه، وتركوا علمه إلى اللّه، ولم يخوضوا في تفسير معناه، ولم يتصرفوا فيه بتأويل ولا زيادة ولا نقصان»(٣).

على أن هذه الوجهة من النظر في العقائد والمعاملات والعادات لم تبق خارج دائرة الحركة السياسية الرسمية؛ فسرعان ما تحوَّلت السُّنة إلى مذهب رسمي. وكان للحكومات دخل كبير في تقوية مذهب أهل السُّنة. «والحكومات عادة إذا كانت قوية وأيَّدت مذهباً من المذاهب تبعه الناس بالتقليد وظلَّ سائداً إلى أن تدول الدولة. نذكر من بين هذه الحكومات التي أيدت أهل السُّنة الدولة الأيوبية في مصر والشام وعلى رأسها صلاح الدين، ودولة الموحّدين وعلى رأسها محمد بن تومرت، والدولة الغزنوية»(٤).

فالسُّنة، باختصار، ثمرة اجتهاد عقلي، وتروٍّ فكري، استند إلى قاعدة سياسية؛ فتأسَّس هذا المذهب الكبير، الذي في رحمه ستولد ما اصطلحنا على تسميته الأصولية الإسلامية السُّنية العربية المعاصرة.

ثانياً: أبرز ممثلي المذهب السنّي في أدواره المتعاقبة

١ ـ الغزالي(٥) أشعري بوجه التعليمية والفلسفة

يمثِّل أبو حامد الغزالي ردَّة فعل العقل الإسلامي السُّني تجاه ما اعتبر بدعة

---

(٢) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفِرَق**، ط ٣ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د.ت.])، ص ٣٠١.

(٣) أمين، المصدر نفسه، مج ٤، ص ٩٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٥) الغزالي (٤٥٠/ ٥٠٥ هـ ـ ١٠٥٨/ ١١١١ م) هو محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوّف، له نحو مئتي مصنّف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان)=

حادثة في ملّة الإسلام من وجهة نظر أهل السنّة والسلف الصالح، أو جاء إذكاءً لجذوة الإيمان في النفوس بعدما اعتراها فتور في «الاعتقادات في أصل النبوة، ثم في العمل بما شرحته النبوة»[٦].

إذاً، برزت أصولية الأشاعرة في علم الكلام والردّ على البدع المحدثة وحراسة العقيدة في وقت كانت تتأصل نزعات الفرق ونظرياتها، وتنشأ الأحزاب السياسية مبلورة إيديولوجيات دينية متطورة، وتحاول الفلسفة تسويغ مشروعيتها عبر عملية شاقة وصعبة قوامها التوفيق بين الحكمة والشريعة، مقدمةً العقل على النقل إذا تعارضا.

لقد جاء الغزالي يُكمل خط الأشعري، وعلى ذلك، سنقتفيه ممثلاً للأصولية الإسلامية السنية في عصره، وتسويغ انتقائنا مرده إلى شخصية الرجل وعلمه ومكانته وتأثيره في ما بعد؛ إذ اعتبر الثوب الفكري الذي نسجه الأشعري والغزالي ثوب الإسلام إلى اليوم، فضلاً عن أن أبا حامد هو آخرُ مفكر ديني كبير في الإسلام في القرون الوسطى. «ومع أن معاصريه لم يفهموا آثاره فهماً صحيحاً، في جميع الأحوال، الواقع أنها حظيت عند الأجيال التالية بمحلّ عظيم، وكانت بمثابة خميرة أفاد منها الإسلام في سيره بعد نحو التطور والتجديد»[٧].

والواقع، كما نراه، أن أبا حامد اعتمد الأسلوب الجدلي في معركته الكلامية دفاعاً عن عقيدة السلف. ونهض لتوفير الغطاء الشرعي لحكم السلاجقة الذين كان الإسماعيليون[٨] يتربصون بهم. وهذه المهمة صوَّرها في آخر حياته وكأنها إحياء لعقيدة النبوة في مستهل القرن الخامس الهجري.

= رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته حيث توفي ودفن. من كتبه: **إحياء علوم الدين** (٤ مجلدات)، **تهافت الفلاسفة**، **الاقتصاد في الاعتقاد**، **محك النظر**، **معارج القدس في أحوال النفس**، **مقاصد الفلاسفة**، **المستصفى من علم الأصول**، **المنقذ من الضلال**. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧)، مج ٧، ص ٢٢.

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط ٨ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٣)، ص ١٥٣.

(٧) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، ط ١١ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨)، ص ٢٧٦.

(٨) الإسماعيليون: نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق. وهو الإمام ذو المنزلة التي توشك أن تجعله إلهاً. وهي فرقة شيعية ثورية. انظر: برنارد لويس، **أصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية**، راجعه وقدم له خليل أحمد خليل، السلسلة التاريخية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠)، ص ٨٤.

وبرزت هذه الأصولية على قاعدة إحياء تعاليم النبوّة لتفعل فعلها في بنية الإسلام عينها، صابغة مفاهيم جديدة على العقائد، ودافعة ما اعتبرته شبهة التعليمية والفلسفة، مرتدية ثوب الصوفية، باعتبارها أداة المعرفة الحق.

لا يخفي أبو حامد الدافع الحقيقي للردّ على التعليمية. الذي هو بالواقع استجابة إلى «أمر حازم من حضرة الخلافة»[٩].

وردَّ الغزالي، وإن كان المرتجى منه في الظاهر نزع الغطاء الشرعي عن فرقة إسلامية، فالغاية البعيدة لعمله تكمن في تبرير الحملة السياسية المنظمة التي شنها عليها الحكم السلجوقي.

يستقيم منهج الغزالي في الرد على التعليمية أو الإسماعيلية ـ كما الحال في ردّه على سائر الفرق ـ على عرض مقتضب لفكرة الخصم، ثم تفنيدها، وصولاً إلى ردها جملة وتفصيلاً. فحجة الإسلام يستعرض بادىء الأمر مزاعم الباطنية الكائنة في تعاليمهم:

أ ـ الحاجة إلى التعليم والمعلم، وليس أيّ كان يصلح ليكون معلماً، فلا بدَّ من معلم معصوم.

ب ـ الحكم بالنصّ أم بالاجتهاد وهو أصل الاختلاف.

ومن ذلك، تتفرع مسائل أخرى يوردها أبو حامد، ثم يفنّدها قبل أن يردها. فبماذا ردّ على المسألة الأولى؟

يسلّم الغزالي بالحاجة إلى التعليم، ويحاجج الباطنية في شخص المعلم. فالمعلم عنده هو النبي محمد الذي أكمل التعليم قبل موته، «وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته»[١٠].

فإذا قالوا: معلمكم «ميت»، نقول: «ومعلمكم غائب» إلى ما هنالك من محاججات.

وعلى المسألة الثانية يردّ الغزالي على هذا النحو: «نحكم بالنصّ عند وجود النصّ، وبالاجتهاد عند عدمه. والمخطئ في الاجتهاد له أجر واحد وللمصيب أجران»[١١]. فإذا قالوا إن الاجتهاد لا يصحّ في العقائد، يجيب الغزالي أن القواعد

(٩) الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، ص ١١٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٢١.

يشتمل عليها الكتاب والسنّة، والمتنازع عليه «يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم»[١٢].

وما هو القسطاس المستقيم؟ إنه باختصار ميزان المعرفة وفقاً لأصول إلهية مستمدة من كتاب الله. وهذه الأصول أشبه بالمقدمات اليقينية، الصادقة في المنطق، والتي يُلْجأ إليها لاستخراج معايير الأحكام الصادقة الصحيحة، والمبتناة أساساً على خبرة الحسّ وخبرة التجربة، وكلتاهما لا مجال إطلاقاً للتشكك بها.

وموازين المعرفة الحق عند الغزّالي هي موازين التعادل، والتلازم، والتعاند، وهو يوضح أسباب هذه التسميات بقوله: سميت الأول ميزان التعادل، لأن فيه أصلين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتان. وسميت الآخر ميزان التلازم، لأن أحد الأصلين يشتمل على جزأين، أحدهما لازم والآخر ملزوم، كقولك «لو كان فيهما آلهة لفسدتا». فإن قولك «لفسدتا» لازم، والملزوم قولك «لو كان فيهما آلهة»؟ ولزمت النتيجة من نفي اللازم. وسميتُ الثالث ميزان التعاند، لأنه رجع إلى حصر قسمين بين النفي والإثبات، يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر. ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر: «فبين القسمة تضاد وتعاند»[١٣].

والغزالي يقر بأن أسماء الموازين وضعها هو. أما الموازين بذاتها فقد استخرجها من القرآن. ولا يغرب عن بال هذا المفكر التنبيه إلى أن بموازاة الحق ثمة موازين للشيطان، انطلت على أهل التعليم فأخذوا بها. والخلاصة أن موازين الغزالي والقرآن تغني عن الإمام المعصوم. وبهذا المعنى يقول: راجع القرآن، فقد علّمك الطريق إذ قال: ﴿**إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون**﴾[١٤]، فأنت تعلم أن المعارف كثيرة، فلو ابتدأت في كل مشكلة سفراً إلى الإمام المعصوم بزعمك، طال عناؤك وقلّ علمك. لكن طريقك أن تتعلم مني كيفية الوزن، وتستوفي شروطه، فإن أشكل عليك شيء عرضته على الميزان، وتذكرت شروطه بفكر صافٍ وجدّ وافٍ، فإذن أنت مبصر»[١٥].

ووفق هذين المعيارين: القرآن والميزان، يبدو الغزالي وكأنه هو المعلم. وحتى لا

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، قدم له وذيله... الأب فيكتور شلحت، ط ٢ منقحة (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣)، ص ٦٧.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ٢٠١.

(١٥) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٧٩.

يؤخذ الأمر على هذا المحمل عند الناس، يسارع أبو حامد إلى إيجاز فكرته على هذا النحو: «إني قائل بالتعليم وبالإمام وببطلان الرأي والقياس. . . ولكن لست أدعو إلى إمام سوى محمد، عليه السلام، وإلى كتاب سوى القرآن»[١٦].

مما تقدم، يتبين للباحث أن أصولية الغزالي إلى هنا، هي محض إسلامية، فاللجوء إلى استخراج مبادئ موازين المعرفة الحق أتى في سياق سجال ذي صبغة فكروية ـ سياسية[١٧]، ولكن من داخل العقيدة الإسلامية. فالغزالي لا يرد من داخل الإسلام على عقيدة خارج الإسلام. لا يناقش اليهودية أو المسيحية، أو المزدكية، أو أيّ شريعة من تلك التي كانت رائجة آنذاك.

إن معركة الغزالي ضد الإسماعيلية المندرجة أساساً في أتون حرب سياسية قاسية بين السلاجقة السُّنة وبين مناوئيهم، ولا سيما منهم غلاة الشيعة، أدَّت بالضرورة إلى وضع منظومة إسلامية في التفكير العقائدي اتخذت منحى رسمياً باعتمادها من قبل السلطة الحاكمة.

على أن الإشكالية البارزة في أصولية أبي حامد تدور حول هذا السؤال: من يضمن أن يكون استنباط الغزالي للموازين الخمسة للعلم الحق صحيحاً؟ إن الغزالي يصرح علناً عدم اعتماده على الاجتهاد والقياس لأنهما مظنة الخلاف، ولكن المقايسة التي لجأ إليها في استخراج المقدمات اليقينية لمعايير المعرفة في **القسطاس المستقيم** ترتكز على بديهتي الحس والتجربة اليقينيتين، فهي بالتالي من تجريدات العقل الذي تمرّد عليه الغزالي، ولم يرَ فيه ضامناً للعلم اليقيني. بل حاول عبثاً أن يثبت أن اللّه هو ضامن المعرفة عبر ذلك النور الذي «قذفه اللّه تعالى في الصدر»[١٨].

ووجدت حملة أبي حامد على الفلسفة تسويغها الشرعي في أن الدفاع عن الدين يستلزم، حكماً، هجوماً عنيفاً على الإلحاد. لذا رأى الغزالي أن الفلاسفة «وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد»[١٩].

أراد الغزالي أن يحاكم الفلسفة كتعليم يزعم لنفسه الوصول إلى المعرفة الحق

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٧) فكروية: وضع جديد بإزاء «Idéologie» والفكروية نسبة إلى «فكرة» على وزن «ذكرى». انظر: عبد الله العلايلي، **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد. . .**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٢)، ص ١٤.

(١٨) الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، ص ٧٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

بالطرق البرهانية، المنطقية، بالأسلوب نفسه. فقطع من عمره سنتين في تحصيل علوم الحكمة، ضمنها كتابه **مقاصد الفلاسفة**، وفي الواقع، لم يكن الكتاب سوى تمهيد للانقضاض الفكري على الفلسفة عموماً، والمشائية منها بوجه خاص.

ويشكل كتاب **تهافت الفلاسفة** ذروة هذه الحملة، حتى قيل إن أبا حامد وجَّه للفلسفة ضربة لم تقم لها قائمة بعدها.

ولا نرى في هذا المجال، مسوغاً للخوض في أبعاد هذه الحملة وتفاصيلها. وإنما ما يعنينا منها، كما سلفت الإشارة، كونها تندرج في سياق أصولية صارمة. غايتها المعلنة الذود عن الدين، مما يصدم أصوله، أو يشكل بدعاً في فهم فروعه. وهدفها البعيد يتساوق مع جملة الأهداف التي نذر الغزالي نفسه من أجلها.

هذه الحملة الغزالية بوجه البدع، وفي نصرة مذهب السُّنة، سيتولى متابعتها مفكر إسلامي آخر بعد حوالى قرنين من الزمان. حيث كاد الإسلام يمنى بهزيمة قاسية على الصعيدين السياسي والعقيدي في ضوء الغزوة التترية، وضعف الروابط بين المسلمين الذين تفرقوا شيعاً ومذاهب متباعدة.

هذا المفكّر هو شيخ الإسلام، الإمام الحنبلي أحمد بن تيمية[٢٠] الذي واجه، مثل الغزالي، البدع وارتكز على المبادئ الخالصة للإسلام من قرآن وأحاديث نبوية، وعمل مثله على تدعيم النظام السياسي القائم الذي ظن فيه الخير للإسلام.

٢ ـ تأصيل الإسلام السُّنّي وأصوله الثلاثة عند ابن تيمية

لم يكد يمضي خمس سنوات على سقوط بغداد بأيدي هولاكو المغولي، بما يعني من سقوط مريع للخلافة الإسلامية العربية، حتى بدا أن العالم الإسلامي فقد مرجعيته السياسية والدينية، وغرق مع تقطع أوصال الإمبراطورية العبَّاسية في

(٢٠) ابن تيمية (٦٦١ ـ ١٢٦٣هـ/٧٢٨ ـ ١٣٢٨ م) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحضر النميري الحرّاني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين بن تيمية. ولد في حرّان وتحوّل به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الاسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ، وأعتقل بها، سنة ٧٢٠هـ وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلاً بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية اصلاح في الدين، آية في التفسير والأصول. أفتى ودرس وهو في العشرين. من مصنفاته **الكلم الطيب، وأحكام وعصاة المؤمنين، الرسالة القبرصية، العقيدة الواسطية، منهاج السنّة النبوية، درء تعارض العقل والنقل، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعين والرعية**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، مج ١، ص ١٤٤.

غياهب الضياع المتأدّي عن تقهقر العنصر العربي، وحلول السلاجقة الأتراك، ثم الأيوبيين، والمماليك البحرية والتتار ـ المغول في قيادة العالم الإسلامي، في ظروف اتسمت بحروب دائمة وأنظمة حكم يتولاها السلاطين، وتشديد الحملة الصليبية على منطقة الشرق الأدنى الإسلامي.

وقدِّر لهؤلاء المماليك التصدي لغارات المغول على سورية، حيث استقر وعاش ابن تيمية. ومن هؤلاء الظاهر بيبرس، وقلاوون، «إذاً كان الإسلام في مطلع القرن الثالث عشر يكاد ينهار بين ضغط المغول في الشرق وغارات الصليبيين في الغرب»[٢١].

أراد ابن تيمية أن يثبِّت الإيمان بدين الإسلام، ويوضح للناس حقيقة رسالة محمد وعمل السَّلف الصالح وحقيقة السُّنة، وتحرير الأذهان مما علق من الأفكار المادية المعاصرة والعقائد الفاسدة. بمعنى آخر أراد تجذير الإسلام في عصر دالت فيه دولة الإسلام، وذهب المسلمون شيعاً وفرقاً متباعدة متناحرة.

ولكن من أين البدء، وقد تشعبَّت العقيدة، وتكاثر الفقهاء والعلماء، وانقسمت الأمة إلى فرق كل واحدة منها تقدّس ما تؤمن به على هامش العقيدة ـ الأساس.

اقتضى منطق التأصيل التيمي للإيمان بالإسلام ديناً وعقيدة العودة إلى الأصول، فبان له أن صحَّة أصول الإسلام ظهرت في المدينة، مدينة النبي، واستمرت إلى عهد الفقيه العالم مالك بن أنس.

لقد عاد ابن تيمية إلى الأحاديث الصحيحة، يستنبط منها نبراس هداية في تبيّن أي المذاهب المنتشرة في عواصم الإسلام تاريخاً وحاضراً هي الأصحّ. قال شيخ الإسلام: «وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي اللّه عنها قالت: سأل رسول اللّه ﷺ: أي الناس خير؟ قال: «القرن الذي بعثتُ فيهم؛ ثم الثاني؛ ثم الثالث»[٢٢].

ولـمَّا كان الإسلام بتنوعاته وتاريخه ينسب إلى الحواضر التي أنتجت الفرق الإسلامية، ميَّز أحمد خمساً منها، بعد المدينة النبوية، وهي: الحرمان، والعراقان، والشام.

---

(٢١) فيليب خوري حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة جبرائيل جبور وإدوار جبرا جرجي، ط ٥ (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ٥٦٥.

(٢٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **صحة أصول مذهب أهل المدينة**، تحقيق حجازي السقا ([د.م.]: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨)، ص ٢٨.

المدينة النبوية هي الأصل، لأنه لم يظهر فيها خلال القرون الثلاثة المفضلة دينياً «بدعة ظاهرة البتة، ولا خرج منها بدعة في أصول الدين البتة، كما خرج من سائر الأمصار»[٢٣].

هكذا، تتجلى أصولية ابن تيمية بالتمسُّك بالقرآن والسُّنة كما ترجمتها الحياة في المدينة في القرنين الأولين، ولا مانع من أن يكون الثالث والرابع أيضاً، إنَّها ذبٌّ عن العقيدة بوجه البدع، أي الفرق التي ظهرت في الأمصار، وأخرجت «بدع أصولية»[٢٤].

ولا يتورع شيخ الإسلام عن تسمية الأشياء بأسمائها، فـ «الكوفة خرج منها التشيُّع والإرجاء، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال، والشام كان بها النصب والقدر، وأما التجهم فإنما ظهر من ناحية خراسان، وهو شر البدع»[٢٥]، ثم تشعب ظهور الفرق بقدر الابتعاد عن المدينة النبوية، وإثر الفتنة بعد اغتيال الخليفة عثمان بن عفان، مما لا حاجة إلى التوسع فيه. إلى عهد مالك، يبحث ابن تيمية في حجية إجماع أهل المدينة، بما فيه ما سنّه الخلفاء قبل الفتنة. لكن ابن تيمية يجزم في مجال استعراضه التاريخي أن «أهل المدينة أصح أهل المدن رواية ورأياً، وأما حديثهم فأصحَ الأحاديث. وقد اتفق أهل العلم بالحديث على أن أصحّ الأحاديث أحاديث أهل المدينة، ثم أحاديث أهل البصرة، وأما أحاديث أهل الشام فهي دون ذلك، فإنه لم يكن لهم من الإسناد المتصل وضبط الألفاظ ما لهؤلاء»[٢٦].

فحيث البدعة تكمن المهمة التيمية في تجذير الإسلام، من العودة إلى المدينة في تثبيت السُّنة إلى الحديث المنسوب إلى الرسول، إلى الفقه ومذاهبه. ففي فقه أهل المدينة ورأيهم لم يكن من ابتدع بدعة في أصول الدين، ثم من«تدبُر أصول الإسلام وقواعد الشريعة، وجد أصول مالك وأهل المدينة أصح الأصول والقواعد»[٢٧].

اقتضى منهج تأصيل الإسلام عند ابن تيمية التدقيق في التراث السُّني السلفي من الحديث كاتباع ما جاء في الصحيحين: **صحيح البخاري**، و**صحيح مسلم**، وما جاء في المذاهب الفقهية لمالك وأحمد والشافعي.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦١.

إذاً، استقام العقل التيمي في السعي إلى تجذير الإسلام على قواعد سلفية، حنبلية، بل يمكن القول إنها غزالية أيضاً: من النصوص السُنيّة الرسمية إلى علم الأصول الفقهي إلى إعادة تأصيل مفاهيم الإيمان والكفر والتوبة، وأحكام العصاة والمنافقين، والكافرين، إلى الردّ على الصوفية، والشيعة، والقدرية، فضلاً عن استخراج الأحاديث وتبويبها في مجال السلوك الإنساني.

لن نعرض لكل ما أعاد ابن تيمية تأصيله من عقيدة السلف الصالح، بل سنتوقف عند محطات بارزة، نبدأها «بالعقيدة الواسطية، التي ظهرت في أيام تداعت على المسلمين فيها الأمم من كل صوب، وما غرق فيه المسلم في الذوبان في براثن الأفكار المادية المعاصرة وغيرها من العقيدة الفاسدة، وقلة العلماء وطلبة العلم، وانتشار الجهل بين الناس حتى غدا المنكر معروفاً والمعروف منكراً والبدعة سُنَّة والسُنة بدعة، والشرك توحيداً، والتوحيد شركاً»[٢٨].

تعيد «العقيدة الواسطية» الروح إلى مجمل ما يؤمن به أهل السُنة، ويعتقدونه أنه إسلامي في سلوكهم. فجاءت هذه العقيدة جامعة لشتات المسائل بما احتوت عليه من مباحث متنوعة: من الإيمان بصفات اللّه، والإيمان باليوم الآخر، ومراتب الإيمان، والردّ على المخالفين وحقيقته عند أهل السُنة والجماعة، وبيان حكم مرتكب الكبيرة وأصحاب الرسول والواجب نحوهم وكرامات الأولياء، ومكارم الأخلاق وحسن السلوك، والآداب الرفيعة. ويعقد فصلاً في صفات أهل السُنة والجماعة من خلال التأكيد على الصفات ـ الفصل عن سواهم من الفرق الإسلامية.

سميّ أهل السُنة والجماعة بهذا الاسم لأن من طريقتهم «اتباع آثار رسول اللّه ﷺ باطناً وظاهراً. وإتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار. واتباع وصية رسول اللّه ﷺ حيث قال: عليكم بسنتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ، وإيَّاكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة»، ويعلمون أن أصدق الكلام كلام اللّه، ويؤثرون كلام اللّه على غيره من كلام أصناف البشر... وسمُّوا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هي الاجتماع وضدها الفرقة... والإجماع هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين، والإجماع الذي ينضبط: هو ما كان عليه السلف إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمّة،

---

(٢٨) أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم في: محمد بن صالح بن عثيمين، **المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية،** مع تعليقات الشيخ عبد العزيز بن باز؛ تحقيق وتخريج أبو محمد أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم (الرياض: مكتبة الطبرية، [د.ت.])، المقدمة، ص ج.

وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين»[٢٩].

ينطلق تأصيل الإسلام السُّني في العقل التيمي من أصول ثلاثة كلها تردُّ إلى عصر النبيّ والصحابة والتابعين، أي القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. والغاية إبعاد الفرقة الناجية أي السُّنة عن البدع المحدثة، لأنها سبب كل ضلالة.

فالأصل الأول الذي يرتكز عليه أهل السُّنة في دينهم ودنياهم هو الكتاب أي القرآن. وفيه كلام اللّه، وهو أصدق الكلام، وفيه يقين الأخبار والأنباء. فهو ملزم ومفضَّلٌ على غيره.

والأصل الثاني: السُّنة أي اتباع آثار الرسول، ولا اتباع إلاّ بعلم. وآثار الرسول متبوعة في العقيدة والعبادة والخُلق والدعوة. وهذا يشمل أيضاً سبيل المهاجرين والأنصار. «فأهل السُّنة والجماعة يقبلون جميع ما جاء عن الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي إلاّ إذا خالف كلام رسول اللّه ﷺ مخالفة صريحة فالواجب علينا أن نأخذ بكلام رسول اللّه ﷺ، ونعتذر عن هذا الصحابي ونقول هذا من باب الاجتهاد المعذور فيه»[٣٠].

والأصل الثالث هو الإجماع، وهو مبنيٌّ على ما فيه نصّ من قرآن أو سنة. «فهذه ثلاثة أصول يعتمد عليها في العلم والدين، وهي الكتاب والسُّنة والإجماع، أما الكتاب والسُّنة فأصلان ذاتيان، وأمَّا الإجماع فأصل مبني على غيره، إذ لا إجماع إلاّ بكتابٍ أو سُنَّة»[٣١].

يتقرر التأصيل التيمي للإسلام بأصلين أو جذرين ثابتين، حتى إن الإجماع بارتباطه بهما يعد من قبيل تحصيل الحاصل.

على أن ابن تيمية لا يكتفي بإبعاد شبهة البدعة عن الإسلام السُّني بهذا التجذير، بل يذهب إلى تعيين الأصول الشرعية للاجتماع والسياسة من الوجهة عينها، أي وجهة السلف الصالح، أو الحنبلية الأشعرية، ولكن في زمان ليس هو زمان ابن حنبل أو الأشعري.

---

(٢٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، «العقيدة الواسطية،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل الكبرى** (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٤١٠.

(٣٠) ابن عثيمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١١ ـ ٧١٢.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١٩.

فالاجتماع به تتم مصلحة العباد؛ من جلب منفعة إلى دفع مضرة، وذلك بالانصياع إلى أوامر اللّه ونواهيه. وعليه، يتعين على جميع الولايات في الإسلام «أن تعلم مقصودها أن يكون الدين كله للّه، سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل، وعليه جاهد الرسول والمؤمنون»[٣٢]. قال اللّه تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**[٣٣].

فالاجتماع محكم بالانتماء إلى عقيدة اللّه التي جاء بها الإسلام. ولعلَّ الثواب والعقاب، أي الجزاء، في رأس الإيمان بدين اللّه، وقوام الاجتماع البشري. «والجزاء في الدنيا متفق عليه من أهل الأرض، فإن الناس لم يتنازعوا أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة ولهذا يروى: اللّه ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة»[٣٤].

يثير كلام ابن تيمية حول صلة العدل والظلم الإيمان والكفر قضية بالغة الأهمية في مجرى تجذير قواعد نظام الحكم في الإسلام السلفي السنيّ، ليس في العصر المملوكي وحسب، بل بإطلاق، أي خارج دائرتي الزمان والمكان.

المهمّ في الأمر أن فكرة العدالة في الإسلام أصل من أصول الاجتماع العادل تماماً كما هي أصل في الاجتماع اليوناني القديم، في نظر أفلاطون.

ويربط شيخ الإسلام ما بين العدل والطاعة. فلا عدل بلا طاعة وآمر وناهٍ. وخيرها طاعة اللّه ورسوله بالامتثال إلى منهجه وشريعته، «وإذا كان جماع الدّين وجماع الولايات هو أمر ونهي؛ فالأمر الذي بعث اللّه به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر»[٣٥]. سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة. والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين المالية. وولاية الحسبة. ومن الولاة «من يكون بمنزلة الأمين المطاع والمطلوب منه العدل. مثل الأمير والحاكم والمحتسب، وبالصدق في ملّ الأخبار»[٣٦].

يتوسع ابن تيمية في كتاب **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، في

---

(٣٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية** (دمشق: مكتبة البيان، ١٩٦٧)، ص ٤.

(٣٣) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

(٣٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

شرح وظائف الولاة في الإدارة، والقضاء، والمحاسبة والبيع والشراء والمزارعة وإنتاج السلع وتسعيرها ومحاربة الاحتكار وإقامة حدود اللّه في العدل والجهاد وفق تجربة النبي محمد وخلفائه وصحابته، فضلاً عمّا شرعه فقهاء عدول مثل الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم. «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلاّ بالعقوبات الشرعية، فإن اللّه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. وإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، وذلك يحصل بالعقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات»[٣٧].

والثواب والعقاب يكونان من جنس العمل في قدر اللّه وشرعه. فمحاربة الغش والتدليس في الديانات واجبة كما في البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة في الأقوال والأفعال، ومثل التكذيب بأحاديث النبي ﷺ التي تلقاها أهل العلم بالقبول.. «ومثل الغلو في الدين، بأن ينزل البشر منزلة الإله، ومثل تجويز الخروج عن شريعة النبي ﷺ، ومثل الإلحاد في أسماء اللّه وآياته، وتحريف الكلم عن مواضعه، والتكذيب بقدر اللّه ومعارضة أمره ونهيه بقضائه وقدره، ومثل إظهار الخزعبلات السحرية، والشعوذة الطبيعية وغيرها التي يضاهي ما للأنبياء والأولياء من المعجزات والكرامات، ليصدّ بها عن سبيل اللّه، أو يظن بها الخير فيمن ليس من أهله»[٣٨].

والتجذير في مجال المفاهيم بلغ ذروته في رسائل ابن تيمية. فها هو يبيّن في «رسالة الفرقان بين الحق والباطل»، أساسيات أو أصول الفرقة الناجية أي أهل السُّنة لا تتبدّل ولا تتحوّل. «وسنّته عادته التي يسوى فيها بين الشيء وبين نظيره الماضي. وهذا يقتضي أنه سبحانه يحكم في الأمور المتماثلة بأحكام متماثلة»[٣٩].

هكذا يقيس ابن تيمية الحاضر على الماضي، ويبدوان كأنهما شيء واحد. لا يتغيَّران ولا يتبدَّلان. هذه النظرة السكونية للمفاهيم الإسلامية سمحت باستخراج قياس، تستخدمه السلفية، من السُّنة، وهو قياس المماثلة، وبالإمكان تطبيقه على العلوم العقلية مجتمعة.

أما القرآن فهو الإمام الذي يقتدى به. ولهذا لا يوجد في كلام أحد من «السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوقٍ ووجد ومكاشفة، ولا قال قطّ قد تعارض في هذا العقل والنقل»[٤٠].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٢ - ٥٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، «رسالة الفرقان بين الحق والباطل،» في: ابن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل الكبرى**، ج ١، ص ١٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ن.

فكتاب اللّه المصدر الرئيسي لأهل السلف والسُّنة، وهم أهل الكتاب، وهم على تعارض كلّي مع متكلّمي المعتزلة والفلاسفة والصوفيين.

كان الغرض من تأصيل الكلام على القرآن والسُّنة مواجهة البدع الناشئة مثل الخوارج والشيعة والقدرية. فهو يبيِّن تناقض تعاليمهم مع أصلي الإسلام الثابتين: كتاب اللّه وسُنَّة نبيه. ولا نرى حاجة لتجديد الخوض في هذه القضايا.

إلى القرن الرابع عشر الميلادي، كانت السلفية السُّنية اتخذت على يدي ابن تيمية تأصيلها الكلامي والفقهي والعقلي، حتى المنطقي، المستنبط من القرآن لا من منطق اليونان. «فالميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح، هوالمعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف. أتت بها الرسالات مكملة للفطرة مثبتة لها»[٤١].

وأيا يكن الأثر الذي خلّفه ابن تيمية في مجمل التراث السلفي السُّني، فإن معه اكتملت حلقة العقد الحنبلي في عصور الانحطاط الإسلامي. فلم يكن حارساً للعقيدة وحسب، بل ترك تأثيره على مصلح آخر سيظهر في الجزيرة العربية هو محمد ابن عبد الوهاب. وبهذا يكون قد كتب لتعاليمه أن «تبقى حيَّة في دوائر أتباعه المحدودة لتستمد منها الحركة الوهّابية حافزها بعد أربعمائة من السنين، ولتفيد منها بالتالي حركة التجدُّد الإسلامية في الجيل الحاضر»[٤٢].

٣ ـ بعث الإسلام في موطنه الأصلي في أصول تعاليم محمد بن عبد الوهاب[٤٣]

يثير الحديث على بعث الإسلام وتنقيته موضوعاً بالغ الأهمية، يتصل أساساً

(٤١) ألبرت فضلو حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٣٦.

(٤٢) بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص ٣٧١.

(٤٣) ابن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ ـ ١٧٩٢ م): محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي: زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة في شبه الجزيرة العربية. ولد ونشأ في العيينة (بنجد) ورحل مرتين إلى الحجاز، فمكث في المدينة مدة قرأ بها على بعض أعلامها. وزار الشام. ودخل البصرة فأوذي فيها. وعاد إلى نجد، فسكن «حريملاء» وكان أبوه قاضيها بعد العيينة. ثم انتقل إلى العيينة، ناهجاً منهج السلف الصالح، داعياً إلى التوحيد الخالص ونبذ البدع وتحطيم ما علق بالإسلام من أوهام. وارتاح أمير العيينة عثمان بن حمد بن معمر إلى دعوته فناصره، ثم خذله، فقصد الدرعية (بنجد) سنة ١١٥٧هـ، فتلقاه أميرها محمد بن سعود بالإكرام، وقبل دعوته وآزره كما آزره من بعده ابنه عبد العزيز ثم سعود بن عبد العزيز، وقاتلوا من خالفه، واتسع نطاق ملكه فاستولوا على شرق الجزيرة كله، ثم كان لهم جانب عظيم من اليمن. وملكوا مكة والمدينة وقبائل الحجاز. وقاربوا الشام ببلوغهم «المزيريب». وكانت دعوته، وقد جهر بها سنة ١١٤٣ هـ (١٧٣٠ م) الشعلة الأولى لليقظة الحديثة في العالم الإسلامي كله: تأثر بها رجال الإصلاح في الهند ومصر والعراق والشام وغيرها. له مصنفات أكثرها رسائل مطبوعة منها كتاب=

بالبحوث السوسيولوجية حول إيمان القبيلة العربية، وسرعة ارتداد البدو إلى حياة الجاهلية التي كانت معروفة قبل الإسلام.

واجه ابن تيمية ضغط البدو على العواصم الحضرية، فجاءت عقائده «احتجاجاً على الفوضى والعقائد الوثنية لدى البدوي العربي الذي لم يعرف قطّ الإسلام على حقيقته، ولدى الجنود الأتراك أيضاً»[٤٤]. والأمر ذاته، سيواجه محمد بن عبد الوهّاب، وهو حنبلي آخر، أتى بعد ابن تيمية بأربعة قرون، وعكف على كتبه ورسائله يكتبها ويدرسها، وأراد إحياء العصبية الدينية محل العصبية القبلية.

حفل عصر ابن عبد الوهاب بظاهرتين، دينية وسياسية، تحمل من أمعن النظر فيهما على الاعتقاد بأنهما ليسا من الإسلام في شيء: فدينياً، وبالرغم من الإيمان الظاهر بالإسلام كان «يوجد في الجزيرة العربية في الواقع كثرة من الأديان القبلية المحلية. وكان لكل قبيلة ولكل قرية طواطمها وعقائدها وطقوسها. وكانت هذه الأشكال الدينية المتنوعة التي فرضها المستوى البدائي للتطوُّر الاجتماعي، وتجزئة الجزيرة العربية، عائقاً هاماً في طريق الوحدة السياسية»[٤٥]. أما سياسياً فكانت الدعوة الوهّابية تحدياً «للسلطنة العثمانية التي كانت تدعم السُّنة الإسلامية، لا كما كان يفهمها السلف، بل كما كانت تطورت إليه خلال العصور»[٤٦]. كما كانت في الوقت عينه حركة اعتراض على توسُّع محمد علي باشا باتجاه شبه الجزيرة العربية.

لا مراء في أن ابن عبد الوهاب حذا حذو ابن تيمية في محاولته إعادة فتح باب الاجتهاد، الذي يشكل إغلاقه ويلاً على أمة الإسلام، وتأثَّر مثله بأحمد بن حنبل في الفقه بالاعتماد على الأثر لا الرأي، إلاَّ أنه «فسَّر الإسلام تفسيراً لم يكن لمعلمه عهد به. إذ لم تقتصر تعاليمه، في ظروف زمانه، على الدعوة إلى التوبة، بل غدت تحدياً للقوى الاجتماعية السائدة ـ تحدياً، من جهة، للقوة المتجددة لدى القبائل العربية، التي كانت لا تزال تعيش على جهل بالدين والشريعة»[٤٧].

إن الحلَّ الذي لجأ إليه للخلاص من حالة الجاهلية الجديدة قضى بالرجوع إلى

= **التوحيد**، **أصول الإيمان**، و**كتاب الكبائر**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، مج ٦، ص ٢٥٧.

(٤٤) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣٦.

(٤٥) فلاديمير بوريسوفيتش لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة عفيفة البستاني، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ٩٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.

الدّين في أصوله، والاستقاء من منبعه الأول. «وهكذا شغلت ذهنه فكرة التوحيد في العقيدة مجرَّدة من كل شريك، وفكرة التوحيد في التشريع، فلا مصدر له إلاّ الكتاب والسُّنة»[48].

وإن ما يسعى إليه الشيخ ابن عبد الوهاب هو تحرير الأذهان والعقول في زمانه من اعتقادات، مثل: جعل بعض المخلوقات وسائط بين الناس وبين الله، «يقولون: نريد منهم التقرُّب إلى الله، ونريد شفاعتهم عنده، مثل الملائكة وعيسى ومريم وأناس وغيرهم من الصالحين، فبعث الله إليهم محمداً ﷺ يجدّد لهم دين أبيهم إبراهيم عليه السلام، ويخبرهم أن هذا التقرّب والاعتقاد محض حقٍ لله، لا يصلح منه شيء لا لملك مقرب ولا لنبي مرسل فضلاً عن غيرهما»[49].

لذا، كانت الدعوة والوهَّابية حرباً على كل ما ابتدع بعد الإسلام الأول من عادات وتقاليد، «فلا اجتماع لقراءة مولد، ولا احتفاء بزيارة قبور، ولا خروج للنساء وراء الجنازة، ولا إقامة أذكار يُغنّى فيها ويُرْقَص، ولا محمل يُتبرك به ويُتمسح، ويُحتفل به هذا الاحتفال الضخم، وهو ليس إلاّ أعواداً خشبية لا تضر ولا تنفع»[50].

وإذا كانت مظاهر التقديس هذه «تقليداً للنصرانية وبعض الطقوس الدينية الأكثر بدائية»[51]؛ فإن ابن عبد الوهَّاب يعتبر قتالهم سُنَّة حتى يرجعوا عن غيّهم أو يبادوا.

ويقضي المنهج الوهَّابي في إعادة بعث الإسلام في موطنه الأصلي تذكير المسلم والمسلمة بالأصول الواجبة عليهما لجهة العقيدة شرعاً. قال ابن عبد الوهَّاب في الرسالة الثامنة من مجموعة رسائل التوحيد: «الواجب على كل مسلم ومسلمة أن يتعلم ثلاثة أصول وهي: معرفة ربّه، ودينه، ونبيّه ﷺ»[52].

---

(48) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ١٢.

(49) محمد بن عبد الوهاب، «كشف الشبهات في التوحيد،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ومحمد بن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د.ت.])، ص ٢٢٠.

(50) أمين، المصدر نفسه، ص ١٤.

(51) بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص ٥٥٠.

(52) محمد بن عبد الوهاب، «الأصول الثلاثة الواجبة على كل مسلم ومسلمة،» في: ابن تيمية الحراني وابن عبد الوهاب، **مجموعة التوحيد**، ص ٢٦٢.

إنَّ إعادة بعث الإسلام الخالص تنهض على مستوى تجديد التعاليم بتجديد المفاهيم القرآنية التي تتناول العقيدة توحيداً وإيماناً وسلوكاً إسلامياً قدوته السُّنَّة النبوية.

فالشيخ ابن عبد الوهَّاب، انطلق من الآيات الكريمة ودرس مسيرة النبي، وراح ينظر إلى واقع العالم الإسلامي من منظورهما؛ فتوصل إلى مقاربة ما كان قبل الإسلام الأول من جاهلية وطاغوت وشرك، وما هو حاصل الآن.

فبعث الإسلام الخالص يكون بإعادة إحياء مفاهيمه المستخلصة من آيات القرآن، وتصويب نظرة المسلم إلى التوحيد والعبادة والشريعة والسلوك.

من ذلك، نصل إلى ستَّة أصول يصفها ابن عبد الوهَّاب بأنها عظيمة ومفيدة وجليلة، مستخلصة من القرآن كما بينها الله في كتابه، وهي: «الأصل الأول إخلاص الدين لله تعالى وحده، لا شريك له، وبيان ضده الذي هو الشرك بالله»[٥٣].

وفي القرآن آيات تبين هذا الأصل، ويفهمها عامة الناس.

والأصل الثاني أمر الله بالاجتماع في الدين ونهى عن التفرُّق... «ثم صار الأمر إلى أن الافتراق في أصول الدين وفروعه هو العلم والفقه في الدين، وصار الأمر بالاجتماع لا يقوله إلاَّ زنديق أو معتوه»[٥٤].

هذا الأصل مؤداه مناهضة الفرق التي نشأت، واستفحل أمرها في الإسلام. والتفرق من شأنه أن يضعف الارتباط بالعقيدة والشريعة، لذا تصدى له ابن عبد الوهَّاب، واعتبر الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية مؤذنة بهلاك المسلمين.

«والأصل الثالث أن من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمّر علينا ولو كان عبداً، فبيَّن النبي ﷺ هذا بياناً شائعاً ذائعاً بكل وجه من أنواع البيان شرعاً وقدراً، ثم صار هذا الأصل لا يعرف عند أكثر من يدَّعي العلم، فكيف العمل به؟»[٥٥].

فعدم الفرقة في الدّين لا يكتمل إلاَّ بالطاعة لأولي أمر المسلمين، وإلاَّ حدثت الفرقة في الحكم، وردَّت إلى الوبال وعظائم الأمور.

---

(٥٣) محمد بن عبد الوهاب، «أربع رسائل،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٥٥) المصدر نفسه.

«والأصل الرابع بيان العلم والعلماء والفقه والفقهاء، وبيان من تشبه بهم وليس منهم، وقد بيَّن الله تعالى هذا الأصل في أول سورة البقرة من قوله **﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾**[٥٦] .. ويزيده وضوحاً ما صرَّحت به السُّنة.. ثم صار هذا أغرب الأشياء، وصار العلم والفقه هو البدع والضلالات...»[٥٧].

ومن الأصول الثلاثة ينشأ أصل رابع يتصل بالعلماء والفقه إجمالاً. فابن عبد الوهاب لا يعترف بالكثير من الفقهاء الذين ضلوا طريق الله وسنَّة النبي.

«والأصل الخامس بيان الله سبحانه لأولياء الله وتفريقه بينهم وبين المتشبهين بهم من أعداء الله والمنافقين والفجار... ثم صار الأمر عند أكثر من يدعي العلم وأنه من هداة الخلق وحفاظ الشرع إلى أن الأولياء لا بدَّ فيهم من ترك اتباع الرسل»[٥٨].

وربما يكون المقصود بالمتشبهين بأولياء الله، الذين يصفهم بالمنافقين والفجار، غلاة المتصوفة والشيعة على اختلاف فرقهم.

ومنه يصل ابن عبد الوهَّاب إلى الأصل السادس وهو «رد السُّنة التي وضعها الشيطان في ترك القرآن والسُّنة، واتباع الآراء والأهواء المتفرقة المختلفة، وهي أي السُّنة التي وضعها الشيطان هي أن القرآن والسُّنة لا يعرفهما إلاّ المجتهد المطلق، والمجتهد هو الموصوف بكذا وكذا أوصافاً لعلها لا توجد تامة في أبي بكر وعمر، فإن لم يكن الإنسان كذلك فليعرض عنهما فرضاً حتماً لا شك ولا إشكال فيه»[٥٩].

ومؤدَّى هذا الأصل أن السُّنة مغايرة للبدع المحدثة، وهي من عمل الشيطان، فلا بدَّ من اجتنابها.

وترتب على هذه الأصول مواقف عملية من كل ما يخالف السُّنة، وكان سائداً آنذاك. فقد «كافح الوهَّابيون الصوفية والدروشة وتلك الأشكال من العبادات الدينية، التي كان يمارسها الأتراك والتي نشأت عبر القرون. ودعوا إلى الكفاح بلا هوادة ضد الفرس ـ الشيعة الذين كانوا يعتبرونهم كمرتدين، والسلطان العثماني الخليفة الكاذب والباشوات الأتراك»[٦٠].

---

(٥٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٢٢.

(٥٧) ابن عبد الوهَّاب، المصدر نفسه، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٥٩) ابن عبد الوهَّاب، «أربع رسائل،» ص ٢٧٦.

(٦٠) لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ص ٩٧.

إن منهج التأصيل الذي اعتمده ابن عبد الوهَّاب ينتهي بالدعوة، على المستوى العقيدي، إلى الاعتصام بالكتاب والسُّنة. وعلى المسلم الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة وأن يجتهد أن يعرف ما أخبره به الرسول وأمر به علماً يقيناً وحينئذٍ فلا يدع المحكم المعلوم للمشتبه المجهول.

والاعتصام يكون بالقرآن للهداية وبالسيف لإحراز النصر، وفق ما جاء في الآية ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز**﴾[٦١]، فأخبر أنه أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط وذكر أنه أنزل الحديد الذي به ينصر هذا الحق، فالكتاب يهدي والسيف ينصر»[٦٢].

لسنا هنا بصدد تقييم التعاليم الوهَّابية في حقل السياسة، منذ أن تبناها الأمير محمد بن سعود (المتوفى عام ١٧٦٥)، وقاد في ضوئها معركة توحيد شبه الجزيرة العربية، بل نكتفي بالإشارة إلى أنه «قبيل عام ١٧٨٦، أحرزت الوهَّابية نصراً تاماً في نجد. وبعد أن كانت صغيرة متخاصمة في ما بينها من غابر الزمان، كوَّنت الإمارات النجدية دولة إقطاعية كبيرة نسبياً ذات طابع ديني برئاسة آل سعود. وفي عالم ١٧٩١، وبعد وفاة مؤسّس الوهَّابية محمد بن عبد الوهَّاب، جمع الأمراء السعوديون في أيديهم السلطتين الدنيوية والدينية»[٦٣].

ومهما يكن من أمر، فإن الحركة الوهَّابية عقيدة وحركة سياسية لم تقف آثارها عند حدود الجزيرة العربية بل تعدتها إلى كثير من الأقطار الإسلامية كالهند واليمن ومصر، حيث شبَّ الإمام محمد عبده فرأى تعاليم ابن عبد الوهَّاب تملأ الجو «فرجع إلى هذه التعاليم في أصولها من عهد الرسول إلى عهد ابن تيمية، إلى عهد ابن عبد الوهَّاب؛ وكان أكبر أمله أن يقوم في حياته للمسلمين بعمل صالح، فأداه اجتهاده وبحثه إلى هذين الأساسين اللذين بنى عليهما محمد بن عبد الوهَّاب تعاليمه، وهما: (١) محاربة البدع وما دخل على العقيدة الإسلامية من فساد بإشراك الأولياء والقبور والأضرحة مع الله تعالى، و(٢) فتح باب الاجتهاد الذي أغلقه ضعاف العقول من المقلِّدين»[٦٤].

---

(٦١) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٦٢) سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهَّاب، **التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق** (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٤)، ص ٣٥٥.

(٦٣) لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ص ٩٧.

(٦٤) أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص ٢٣.

والحال، إلى منتصف القرن التاسع عشر، أضحى الإسلام السُّني، الذي تأصّل مع ابن تيمية، وتحوَّل، إلى قوة سياسية مع ابن عبد الوهَّاب، أداة للإصلاح، مع الإمام محمد عبده، والتحرر من ربقة التخلف والسير في ركاب المدنية الحديثة الداخلة إلى ديار الإسلام، مع عصر تنامت فيه بقوة التدخلات الاستعمارية في شؤون الأقطار الإسلامية بفعل عصر الاستعمار، الذي بدأ مع غزوة نابليون بونابرت لمصر عام (١٧٩٨ ـ ١٨٠١)، والتي شكلت «أول احتكاك مباشر بين العالمين الغربي والعربي على نطاق واسع»[٦٥].

في هذه البيئة السُّنية الإصلاحية سيظهر مصلح آخر، اقتفى طريق محمد عبده، وتأثّر بالإمام الغزالي، وتقرب من «تعاليم ابن تيمية ومسالك الوهَّابيين»[٦٦]، هو السيد محمد رشيد رضا، الذي سيترك بدوره تأثيرات مباشرة على حسن البنَّا مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر.

٤ ـ تأصيل الإسلام السياسي إزاء المدنية الأوروبية عند محمد رشيد رضا[٦٧]

في بيئة محمد عبده الفكرية سيظهر محمد رشيد رضا، وعلى هدي منهجه الإصلاحي سيسير، محافظاً حيناً على روح منهج الأستاذ الإمام، ومختلفاً عنه حيناً آخر، ليرسي مُكوِّنات ما سنصطلح عليه «بالإسلام السياسي»، الذي يجعل من الإسلام ركيزة للعمل السياسي وللمواقف السياسية، هذا فضلاً عن تكوين الأحزاب والحركات التي سيولد من رحمها تنظيم «الإخوان المسلمين» الذي أنشأه حسن البنَّا،

---

(٦٥) حسين سعد، **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين في مصر (١٩٠٠م إلى ١٩٦٤م)** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٦.

(٦٦) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٧١.

(٦٧) محمد رشيد رضا (١٢٨٢ ـ ١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ م): محمد رشيد بن علي بن رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام) وتعلم فيها وفي طرابلس. ثم رحل إلى مصر سنة ١٣١٥ هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له. ثم أصدر مجلة **المنار** لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي. زار بلاد الشام، ثم مصر، ثم قصد سوريا في أيام الملك فيصل بن الحسين، وانتخب رئيساً للمؤتمر السوري، ثم رحل إلى الهند والحجاز وأوروبا، وعاد فاستقر في مصر إلى أن توفي فجأة في «سيارة» كان راجعاً بها من السويس إلى القاهرة. ودفن في القاهرة. أشهر آثاره مجلة **المنار** أصدر منها ٣٤ مجلداً، و**تفسير القرآن الكريم** (إثنا عشر مجلداً منه)، ولم يكمله، و**تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، (ثلاثة مجلدات)، **الوحي المحمدي**، **الوهابيون والحجاز**، **محاورات المصلح والمقلد**، و**شبهات النصارى وحجج الإسلام**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، مج ٦، ص ١٢٦.

والذي كان «يتردد في حداثته على حلقة رشيد رضا»[٦٨].

ربما كان للظروف السياسية ـ التاريخية التي ارتبطت بعصر الاستعمار، والمحاولات العربية والإسلامية لتشكيل دول ونظم سياسية منفصلة عن السلطنة العثمانية، أن برزت على السطح قضايا جديدة، تعيَّن على علماء الأمة من الشيوخ والفقهاء إيجاد الأجوبة الشرعية، من وجهة نظر الإسلام لا غيره، عن الأسئلة المطروحة بإلحاح أمام العرب والمسلمين.

فمن قضية العلاقات العربية ـ التركية، والعلاقة مع الإنكليز إلى الثورة العربية الكبرى والموقف من حكومة الحجاز الوهَّابية، فضلاً عن قضيتي أوروبا والإسلام، والإسلام والمدنية الحديثة، جاءت كتابات محمد رشيد رضا في **المنار** استكمالاً لما حاول الاضطلاع به معلماه جمال الدين الأفغاني[٦٩] ومحمد عبده من أن المشكلة ليست في الإسلام، وإنّما في الظروف التي أصابت المسلمين. وذهب رضا إلى ما هو أبعد من ذلك. فحاول «إقناع المسلمين بأن الخروج من الوضع الثقافي والاجتماعي يكون بتحديد الإسلام وبالعودة إلى الينابيع»[٧٠].

إن العودة إلى الينابيع تعني، في ما تعني، استعادة الأنموذج الإسلامي لنمط الحياة ونظام الحكم قبل عصور الانحطاط. فعلى خطى الغزالي وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهَّاب سيسير محمد رشيد رضا مُكوِّناً سلفية جديدة في الثلث الأول من القرن العشرين ترتكز على الثقافة الإسلامية التقليدية محاولة التكيُّف مع الحاجات الجديدة الناتجة «عن تحديات ومشاريع التوسُّع الرأسمالي الغربي في مرحلة الإمبريالية: مشاريع اقتصادية، ثقافة غربية ومؤسسات جديدة، مشاريع دول وأجهزة على صورة النموذج الغربي الليبرالي»[٧١].

---

(٦٨) حوراني، المصدر نفسه، ص ٤٢٩.

(٦٩) جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ ـ ١٣١٥ هـ/ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧): مصلح إسلامي واجتماعي والداعية إلى قيام الجامعة الإسلامية في الشرق، وإزالة الفوارق بين مللها ومذاهبها. ولد في أفغانستان وانتقل إلى الهند ومصر. وعقد حلقات التدريس في بيته وفي الأزهر. ثم ذهب إلى الهند وباريس وأنشأ مع الإمام محمد عبده جريدة **العروة الوثقى**. له العديد من المؤلفات، منها: **إبطال مذهب الدهريين، وتتمة البيان في تاريخ الأفغان، والرد على الدهريين**. انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبية** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٧٠) Ali Merad, «L'Islah,» dans: *L'Encyclopédie de l'Islam* (Paris: Maisonneuve et larose, 1978), p. 150.

(٧١) انظر: محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية في مجلة المنار**، دراسة وتقديم وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، [١٩٨٠])، ص ١٨.

في هذا الحيث الزماني، سيتصدّى محمد رشيد رضا لجملة من القضايا، تتمحور حول العمل السياسي والمواقف السياسية ورأي الإسلام في ما يجري والعلاقة بين الإسلام والمدنية الحديثة المنبثقة من النمط الأوروبي.

وهو من موقعه كفقيه وكمسلم سُنّي يَفْصُلُ القول في نظرة الإسلام إلى ما يجري حوله. وهذا ما اصطلحنا على اعتباره تأصيلاً للإسلام السياسي. وسنسعى إلى التماس مفاصله الكبرى مُعَوّلين على أثرين من آثاره هما: مختارات سياسية في **مجلة المنار**، **والوحي المحمدي**.

قد تكون قضية الإصلاح من أبرز القضايا التي تصدى لها محمد رشيد رضا، وسار فيها على هدي الأفغاني وعبده. وهي تبدأ بمحاربة الحكومات الاستبدادية والاقتداء بالأوروبيين في إقامة حكومة الجمهورية والملكية المقيدة بالدستور. ومع إقراره بأن الإسلام يدعو إلى الشورى في ممارسة الحكم، وأن الأفغاني وعبده قد نبها إلى حقوق الأمة على الحاكم. وهما عاهدا توفيق باشا على نصرته إن هو عاهدهما على «إنشاء مجلس نيابي وتعميم التعليم في القطر المصري... ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»(٧٢).

يلامس محمد رشيد رضا في هذا النصّ مسألة على جانب كبير من الدلالة على محرّكات الإسلام الجذري في النصف الأول من هذا القرن وما بعده. نعني ردّة الفعل على الثقافة والعقائد الواردة من الغرب بتأثير الغزوات أولاً، وعناصر الاتصال بفعل قوة التكنولوجيا الكاسحة ثانياً. هذه الردّة التي تم التعبير عنها بالعودة إلى ينابيع الثقافة الإسلامية، وفي مقدمها القرآن.

أراد محمد رشيد رضا أن يعقد مصالحة مع أوروبا، مبيّناً أن ما بلغته من أنظمة حكم جديدة، سبقت إليها تعاليم الإسلام. وما سورة الشورى في **الكتاب** سوى دليل قاطع على ذلك.

فالمدنية الأوروبية لاحقة على المدنية الإسلامية المنبثقة من القرآن. والإسلام الحقيقي ينطوي على أمرين: القول بالتوحيد، والشّورى في شؤون الدولة. وما حدث في الماضي يمكنه أن يحدث من جديد: «فالمدنية الإسلامية انبثقت من لا شيء بفضل القرآن ومبادئه الخلقية الموضوعة، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن»(٧٣).

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٧٣) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٧٤.

وبهذا المعنى، فالقرآن كتاب هداية. يغلّب الحق والخير على الباطل والشر. وقوام تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال فيه مجاهدة النفس بالتخلي عن اتباع الهوى والتحلي بفضيلة التقوى. وهذان أمران فطريان «لا يتوقف فهمهما على فلسفة أرسطو ولا ابن سينا»(٧٤).

هكذا، تتمظهر المقولة السلفية في الإسلام السلفي منذ أيام الأشاعرة إلى الغزالي وصولاً إلى محمد رشيد رضا: سُنَّة الإصلاح الأخلاقي يشتمل عليها القرآن بآياته الكثيرة، ولا شأن للمسلمين بالفلسفة المشَّائية أي العقلية القائلة بقدرة العقل على التمييز بين ما هو خير وما هو شرّ.

يرى محمد رشيد رضا أن لا تضاد بين العقل والإسلام؛ هذه حقيقة ثابتة، تدلّ عليها تجربة المسلمين. وهي ميزة ينفرد بها القرآن الذي جاء يهدي البشر أجمعين إلى العلم والهدى باستعمال العقول والضمائر. واليوم يتعينَّ على علماء الإسلام إظهاره في صورته الحقيقية العلمية العقلية. ولو كان الأمر على هذا النحو «لدخل الناس المستقلون في العقل والعلم فيه أفواجاً حتى يعمّ الدنيا، لأن التعليم العصري في جميع مدارس الأرض يجري على طريقة الاستقلال في الفهم واتباع الدليل في جميع بلاد الإفرنج والبلاد المقلِّدة لهم»(٧٥).

المسألة هنا، شديدة الوضوح: الإسلام دين العقل والعلم والاستدلال. ولكن معظم المسلمين يجهلون حقيقة ذلك، فالمهمة الملحاحة الآن الخروج إلى ساحة الشرح والتفهيم؛ لأن أوروبا نفسها لو علمت الأمر على صحّته لكان عقلاؤها من أول من جاء إلى الإسلام في هذا العصر.

بعد أن يعقد محمد رشيد رضا مصالحة بين العقل والإسلام، وتتوضح لديه فكرة التطور والتجدُّد التي ينضح بها دين الفطرة، بما هي خروج على التقليد والتحجّر، ينبري إلى استخلاص أصول الاجتماع والدراسة في الإسلام والمشروع الذي يعتقد به للإصلاح الإنساني على مستوى وحدة الجنس البشري كلّه.

فالأمّة هي الأصل الأول للجامعة الإسلامية الإنسانية. فالله خاطب أمة الإسلام بقوله **﴿إن هذه أمتكم أمةً واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**(٧٦).

---

(٧٤) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، ط ٣ (بيروت: عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٢١٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٧٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

والأمّة من الناس هي القوم. وأمّة محمد، باعتباره خاتم النبيّين، «جميع الناس، وقد فرض الله عليهم الإيمان بجميع رسله وعدم التفرقة بينهم، فالإيمان بخاتمهم كالإيمان بأولهم ويمن بينهما، فمثلهم كمثل الملوك أو الولاة في الدولة الواحدة، ومثل اختلاف شرائعهم بنسخ المتأخر منها لما قبله كمثل تعديل القوانين في الدولة الواحدة أيضاً إلى أن كمل الدين»[٧٧].

هكذا، يفرض المنطق الديني على محمد رشيد رضا القفز فوق كل مُكوِّنات الأمّة وعناصر الاختلاف في ما بينها بدءاً من العرق ووحدة الدَّم وصولاً إلى اللون والتكوين النفسي ووحدة المصالح الاقتصادية. فالدّين هو العنصر الجامع ما بين الأجناس والأقوام، وهو الذي ينفيها جميعها لمصلحة العقيدة الإلهية.

والأصل الثاني الوحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر والشعوب والقبائل، وهذا الأصل مستقى من الآية **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٧٨].

وهذه المساواة مبتناة على اعتبار ديني هو التقوى، أي الإيمان ومخافة الله، وتجنب الشرور والرذائل. ولا فضل لعربي على أعجمي أو أبيض على أسود إلّا بالتقوى. «والوحدة الإنسانية تتضمن الدعوة إلى التآلف بالتعارف، وإلى ترك التعادي بالتخالف»[٧٩].

كما في الأصل الأول، كذا في الأصل الثاني، يرفع محمد رشيد رضا عناصر الاختلاف بين الأمم. فالانتماء الديني يتحكم بمسار العلائق بين الشعوب: فهو الأصل في التكون الأممي والمساواة البشرية، وقوامه اتباع رسول واحد، وهذا هو الأصل الثالث. فـ «وحدة الدين باتباع رسول واحد جاء بأصول الدين الفطري الذي جاء به غيره من الرسل، وأكمل تشريعه بما يوافق جميع البشر، وشاهده الأعم قوله تعالى: **﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾**[٨٠] ولما كان الإسلام دين الفطرة وحرية الاعتقاد والوجدان جعل الدين اختيارياً»[٨١].

وما دام الدّين أصل الاجتماع ووحدة الجنس البشري والحاجة الملحة إلى اتباع

---

(٧٧) رضا، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٧٨) **القرآن الكريم،** «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٧٩) رضا، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٨٠) **القرآن الكريم،** «سورة الأعراف،» الآية ١٥٨.

(٨١) رضا، المصدر نفسه.

رسول واحد هو النبيّ محمد. ومن هذا يصل محمد رشيد رضا إلى الأصل الرابع، وهو «وحدة التشريع بين الخاضعين لأحكام الإسلام»[٨٢].

إن التفكير الاجتماعي السياسي، عند محمد رشيد رضا، يصب في بلورة نظرية إسلامية تقف بوجه المد الأوروبي في دنيا العرب والمسلمين، على مستوى الفكر، لا الأخذ عن الأوروبيين، فهو بالنتيجة يصب في خدمة المشروع السياسي لمحمد رشيد رضا، الذي كان يميل صراحة إلى الدعوة إلى تجديد الدولة العربية الواحدة، لأن «مصلحة المسلمين وغيرهم من العرب في تجديد الدولة العربية الواحدة واحدة»[٨٣].

على أن الأمر يلتبس أيّما التباس مع الافتراق الذي حصل ما بين فكرتي الإسلامية والقومية العربية. كان على محمد رشيد رضا أن يختار بين الولاء للسلطنة العثمانية بما هي حافظة لنظام الخلافة الإسلامية كيفما اتفق وبين تأييد المحاولات العربية الرامية إلى توليد الدولة المستقلة عن سلطان الخلافة بدءاً من الحجاز.

المعروف أن محمد رشيد رضا أيّد استقلال الحجاز دفاعاً عن ثغور الإسلام ومهده الأوَّل. لكنه كان عليه أن يختار مرة أخرى بين أنصار الهاشمية والحركة الوهّابية التي يمثلها أمير نجد. فاختار نصرة الوهّابية نظراً لما رآه من ارتباط بين الهاشميين والإنكليز، ومضى في دعوته إلى أبعد حدودها. فرأى أن الوهّابيين هم الذين يؤازرون الإسلام اليوم في جزيرة العرب حيث يبعث دين محمد من جديد. ولذلك ألحَّ على إبعاد الإنكليز عن الحجاز، وطالب سلطان نجد بالدعوة إلى مؤتمر إسلامي عام، تدعى إليه إيران، وكان هدفه إبعاد الإنكليز وفرنسا عن الحجاز «ووضع نظام لحكومة الحجاز من قواعده أن لا يكون لغير المسلمين أدنى نفوذ فيه ولا وجود بأي اسم من الأسماء»[٨٤].

ومهما يكن من أمر فقد سعى محمد رشيد رضا إلى تأصيل الإسلام؛ فنظر إلى القضايا الناشئة بتأثير التنافس الاستعماري الأوروبي في غرّة القرن العشرين على أقطار الشرق الإسلامية، فصاغ خطّاً سلفياً إسلامياً، إن في متابعة لخط الإمام محمد عبده، أو في تأثيره اللاحق على الحركات الدينية التي ظهرت مع بداية الثلاثينيات مع حسن البنّا، وامتدت لتشمل العالم الإسلامي في بلدانه الكبرى، مثل باكستان، حيث

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) رضا، **مختارات في مجلة المنار**، ص ١٩٢.

(٨٤) رضا، **الوحي المحمدي**، ص ٣١٤.

سيظهر أبو الأعلى المودودي[٨٥] داعية إلى بعث الإسلام كإيديولوجية ثورية انقلابية قادرة على بناء منهج حياة متكامل للإنسان في النصف الثاني من القرن العشرين.

٥ ـ إحياء الإسلام وتجديد مفاهيمه عند المودودي

إنَّ إحياء الإسلام، عند المودودي، جاء على شكل تصوّر نظري شامل لهذا الدّين، يضاهي نظريات الثورة والتغيير، في المجتمعات الحديثة والمعاصرة. ويحاول صاحبه تأويل الآيات القرآنية، وإضفاء فهم عليها، يتلاءم ولغة العصر، ليأتي إجابة إسلامية عن مجمل المسائل التي تواجه الإنسان، إطلاقاً، أي خارج المكان والزمان، والعرق والجنس والأمة والطبقة الاجتماعية.

وعلى سُنَّة الأصوليين، يبدأ المودودي من الأصول. يعود إلى القرآن وآياته، يقرأها قراءة جديدة. يستنبط منها المفاهيم لتستقيم الدَّعوة وتقوم على ركائز دينية.

وما دامت الغاية التي يسعى إليها المودودي تكمن في إحياء شريعة الإسلام، اختار هو أن ينطلق من الآية ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[٨٦]، ليبحث في مدلول اللفظتين: الدّين، والإسلام، وصولاً إلى بناء تصور كامل يتضمن تجديداً في المفاهيم والمقولات. يتحرَّى المودودي مدلول الآية ليتبين «وجوه المعاني الكامنة فيها»[٨٧] محاولاً تجاوز الحدود التي وقف عندها الباحثون.

يستخرج المودودي أربعة معانٍ لكلمة «دين» بحسب ما نصَّت عليه معاجم اللغة: ١ ـ الملك والسلطان والغلبة. ٢ ـ الطاعة والذل والعبودية. ٣ ـ الجزاء

---

(٨٥) أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ ـ ١٣٩٩هـ/ ١٩٠٣ ـ ١٩٧٩ م). ولد أبو الأعلى المودودي بـ «أورانك آباد» بمقاطعة حيدر آباد، وبها قضى الأعوام الأربعة عشر الأولى من عمره. التحق بالمدرسة في الحادية عشرة، واتجهت دراسته إلى اللغة العربية والفارسية وتراث الإسلام، ودرس الفقه والحديث. كانت الصحافة طريقه إلى كسب الرزق بعد نيله شهادة «مولوي» المعادلة لدرجة الليسانس. كوَّن عام ١٩٢٠ جبهة صحفية لدعم الإسلام. جمع في شخصه ثقافة إسلامية وغربية، وتركزت جهوده السياسية والفكرية، في الثلث الأول من القرن العشرين، حول المساهمة في رسم مستقبل مسلمي الهند. وعندما تأسَّست «الجماعة الإسلامية» عام ١٩٤١ انتخب المودودي أميراً لها. وبعد ظهور دولة بنغلادش، طلب المودودي إعفاءه من إمارة الجماعة، وتفرَّغ للعمل الفكري حتى وفاته. سجن مراراً بين الأعوام ١٩٤٨ و ١٩٥٣ م. من مصنفاته: **تفسير تفهيم القرآن** (ستة أجزاء)، **المكانة القانونية للسُنَّة**، **سيرة النبي** (جزءان) وهو آخر مؤلفاته، **الإسلام والجاهلية**، **الجهاد في سبيل الله**، **نظرية الإسلام السياسية**، **الدّين القيم**. انظر: محمد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦)، ص ٢٩ ـ ٧٥.

(٨٦) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

(٨٧) أبو الأعلى المودودي، **الدين القيّم** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص ٤.

والمكافأة والحساب. ٤ ـ الطريقة والمنهج[٨٨]. وبعد تأمُّل وتفكُّر، ينتهي إلى أن المقصود بهذه اللفظة في القرآن الطريقة والمنهج.

ولكن المعنى اللغوي ـ بحسب ما ورد في **لسان العرب** ـ لهاتين اللفظتين[٨٩]، لا يقصد منه الدين، لا من قريب ولا من بعيد. فـ«المنهاج» هو الطريق الواضح، والنهج الطريق المستقيم.

والثَّابت مما تقدَّم، أن المودودي تجاوز مدلول اللفظ إلى استنباط معنى لا يدلُّ عليه ظاهر النصّ، بل تأوَّل معنى بعيداً لا يعارض الإسلام، لكنه يضفي عليه فهماً يتلاءم وروح العصر، في محاولة أكيدة لإثبات جدارة الإسلام في معالجة مشكلات الإنسان المعاصر، واعتباره إيديولوجية صالحة لكل زمان ومكان في مواجهة النظريات السياسية والاجتماعية الحديثة، وردّ الأفكار المنادية بفصل الدّين عن الدَّولة، والنظر إليه كعلاقة ذاتية بين العبد وربّه. ويقرّر هذا المفكّر أن ما يريده القرآن بالدّين «منهاج التفكير والعمل الشامل للحياة البشرية جمعاء، لا فرق في ذلك بين زمن وزمن وقطر دون قطر»[٩٠].

ولا مراء في أن الدّين، أي دين، هو بالمحصلة نظرة إلى الوجود، تعتمد على الإيمان، وتبقى مع ذلك منهاجاً في التفكير. وبهذا تلتقي مع الفلسفات على شتَّى مشاربها. على أن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ؛ فلا بدَّ من وحدة عضوية تجمع النظري إلى العملي، وتتعالى على بعدي الزمان والمكان لتسويغ مبدأ الاستمرار، واعتبار الخاص من نوع العام، فيكون الإنسان أمس واليوم وغداً هو هو، أياً كان لونه، أو جنسه، أو موطنه.

إن صفة الإطلاق تبدو ضرورية هنا، ليس فقط، لتسويغ العودة إلى الدّين أولاً، ثم الدعوة إلى الإسلام ثانياً، على نحو تتماهى فيه العملية؛ فيصبح الإسلام هو الدّين، وهو «المنهاج الوحيد الحقيقي الصحيح للحياة البشرية والطراز المخصوص للتفكير والعمل في هذه الحياة الدنيا»[٩١].

على غرار «الإيديولوجيات الوضعية»، يسبغ المودودي على الإسلام صفات

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(٨٩) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة دين.

(٩٠) المودودي، المصدر نفسه، ص ٨.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٦.

الإنفراد والتميّز، أو لنقل، على سبيل المجاز، احتكار الحق؛ فما عداه زيف وينطوي على مغالط تجلب الضرر لبني البشر. وليس الإسلام كما فهمه بعض المغرضين، هو علاقة الإنسان بربّه؛ إنّه على العكس هو دين الحياة، ومنهجه قائم على جمع التفكير والعمل في منهج واحد.

على أن إشكالية الثابت والمتحوّل قد تبرز في هذا السياق، نمطاً من التفكير، ساد مع نظرية النشوء والارتقاء والمادية التاريخية، اللتين تذهبان إلى أنه وفق سُنَّة التطوُّر، ما كان صالحاً في زمان غبر، لا يصلح بالضرورة لزمان آتٍ. وكذا شأن الإسلام بمجموعة أحكامه وقواعده، فهو، وإن كان صالحاً للعرب في منتصف القرن الهجري الأول، فقد يكون غير ملائم لأجناس أخرى، وفي أزمنة مختلفة حتى للعرب أنفسهم.

يتصدَّى المودودي لهذه المزاعم منطلقاً من أن الكثرة التي نلمسها بين بني الجنس البشري، مبتناة أصلاً على وحدة ثابتة قوامها الفطرة الطبيعية، بما هي «نوازع جبلية» وقوى «نعبّر عن مجموعها بالنفس البشرية؛ فهي ليست ثابتة وحسب، وإنما تحتفظ بخاصيتي التجانس (التماثل) والمساواة (بمعنى عدم الاختلاف) بين جميع أصناف البشر، رجالهم ونسائهم وأسودهم وأحمرهم وشرقيهم وغربيهم»[٩٢].

ويستوي مبدأ الثبات في التكوين الجبلي عند الإنسان مع مبدأ المشاركة المتساوي. هذا على مستوى الخلق. أما على المستوى السوسيو ـ تاريخي؛ فالعوامل الطبيعية والاقتصادية «التي تؤثر في الحياة البشرية وتعمل فيها عملها، فإنها أيضاً بأسرها متساوية متماثلة بين جميع طبقات البشر في جوهرها وأساسها»[٩٣].

البحث عن الثابت في الإنسان، قاد المودودي إلى استنباط هذا الثابت، في العوامل المكوّنة للإنسان كذات، وكفعل من خلال عملية تماهيه في المجتمع، فالتقى الطبيعي المكوِّن بما هو قبلي ثابت مع الطبيعي التاريخي بما هو بعدي لاحق. وهذه الاستنباطية الذهنية المعقدَّة غرضها تبيان التوحُّد في الإنسان بكل ما فيه من مطلقية هي بالضرورة خارج المكان والزمان. ولعلَّ الثابتية فيها صفة لازمة قطعاً.

أراد هذا المفكِّر أن يثبت صلاحية الإسلام لسائر الأمكنة والأزمنة؛ فبنى تفكيره على صحَّة هذه المسلمة «الوحدة الثابتة في الإنسان»، ليصل من ثمة إلى أن «المبادئ

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩٣) المصدر نفسه.

التي توضع لسعادة الإنسان النوعية ينبغي أن تكون عالمية شاملة لكافة البشر»[٩٤].

وينتهي المودودي من هذه الفكرة إلى فكرة أخرى، معتمداً الجدل الصاعد. فمن وحدة الإنسان إلى وحدة المبادئ، فوحدة الدّين؛ ذلك أن «الدين القيِّم أو منهاج الحياة الذي يتطلّبه الإنسان بصفته النوعية الإنسانية لا بدَّ أن يكون واحداً، مهما تقلَّبت الأحوال والظروف»[٩٥]. فالدّين والمبادئ من ماهية واحدة. ولكن المودودي لا يدعو لأي مبادئ، بل يحصر هذه الوحدة بالمبدأ الإلهي الواحد، أي بمبادىء الدّين الصادرة عن الله بالوحي إلى النبيّ محمد.

وهذه النتيجة لا يقرّرها المودودي مباشرة، بل يعقد مقارنة بين المبادئ المتولّدة من الفكر الإنساني وتلك التي مصدرها الفكر الإلهي، ويحصرها بأربعة: الهوى، العقل، العلم، والسجل التاريخي للتجارب الماضية، وجميعها عاجزة عن إدراك المنهاج القويم للحياة؛ ذلك لأنَّ الطريق الأقوم للبشر أن يتجرَّد عن أنانيته والاغترار بنفسه ويسلّم وجهه لله ويتبع ذلك «الدّين أو نظام الحياة الجامع الكامل الذي أرسله الله لهداية البشر بواسطة أنبيائه ورسله الذين اصطفاهم لإبلاغ رسالته»[٩٦].

وما دام الدين هو المنهاج القويم للحياة الدنيا؛ فلا بدَّ من نظام صارم، وقواعد مقرَّرة يتعيَّن على العبد الانصياع لها طوعاً لا كرهاً، حتى لا يقع في شرك الغشّ أو الكذب. ومنعاً للالتباس، يدخل المودودي في تفاصيل التسليم بالدّين والإيمان به. فمن مقتضيات الإيمان اللازمة أن يكون ذلك الدّين «ديناً لعقلك وقلبك، ولعينك وأذنك، وليدك ورجلك، ولجسدك وبطنك، ولقلمك ولسانك ولأيامك ولياليك، ولمساعيك وأعمالك، وبالجملة أن لا يكون جزء من شخصيتك أو جانب من جدك وكفاحك خارجاً عن حوزة ذلك الدين الذي آمنت به»[٩٧].

والخلاصة أن الدعوة إلى الإسلام تبدو شديدة الصرامة، إذ إن المودودي لا يفسح في المجال أمام أي مشاركة لغير الإسلام في تدبير حياة المرء من ميلاده إلى مماته.

ولا تقف أصولية المودودي عند هذا الحدّ في تغليب الدنيوي على الأخروي في الإسلام. بل تمضي قدماً في إضفاء طابع ثوري عليه، يدخل الإنسان في صلب

---

(٩٤) المصدر نفسه.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

المسألة الاجتماعية والسياسية. فتعاليم محمَّد ونهجه في بناء الفرد وفق نمط «مقولب» - إذا جاز القول - هي وحدها الكفيلة بتكوين شخصية المرء المجتمعية وعلاقته بغيره من بني جنسه، والمحكومة أساساً بنظرة قرآنية إلى الاجتماع الإنساني.

والثورة، أو الانقلاب - بتعبير المودودي - حاضرة أبداً في العقيدة الإسلامية. فدعوة محمد هي بالتأكيد تغيير وتجديد؛ إنها انقلاب يحافظ على روحه في الأزمنة كافة، بما هو انقلاب على الظلم والاستكبار والتحرر من أغلال الانقياد للبشر الطغاة، أرباب المال، يعيثون فساداً في الأرض.

ويبدو أن الغرض الذي يرمي إليه المودودي هو إظهار الحسنات النوعية للإسلام كنظرية متكاملة في وجه النظريات السياسية الأخرى، لا سيما منها صراع الطبقات التي قال بها ماركس.

فالانقلاب الإسلامي هو انقلاب إنساني، متسام على الأهواء والنزعات الفردية، إنه استبعاد لفكرة الصراع الطبقي. فالإحياء الإسلاّمي الجديد متماهٍ تماماً مع الدعوة الأصلية. فالأنبياء اختاروا طريقاً وسطاً وجددوا بنيان المجتمع على قواعد العدل والنَّصَفَة «بحيث يتسنى في دائرتها لجميع أفراد الجنس البشري أن يتمتعوا بحقوقهم الفطرية بأنفسهم إلى معارج السعادتين المادية والروحية»[٩٨].

ومن جملة هذه الشروحات لفكرة إحياء الإسلام، وإضفاء طابع العصرية عليه، على قاعدة أنه شريعة اللّه، الصالحة لكل زمان ومكان؛ يترتَّب تحديد مبدأ الدعوة المودودية القائم على الحق المضاد للجور بحسب قوانين الكون والفطرة الأصلية للبشر كما أوجدها اللّه فيهم.

إن أصولية المودودي هي باختصار إحياء للإسلام بإلغاء الجاهلية الجديدة. فبدا أن تأصيل الإسلام السُنّي مع أبي الأعلى استدعى قراءة جديدة للمصطلحات والمعاني، سمحت باستخراج نظريات إسلامية قادرة على التصدّي للنظريات الوافدة بتأثير الماركسية حول الثورة والتغيير الاجتماعي.

نتيجة الفصل

يندرج هذا الفصل، أصلاً، في مجال الكشف عن الإرث الديني في الإسلام السُنّي، في أدواره المتعاقبة، ونصوصه المتغيرة، التي تنظر إلى الحياة من منظار العقيدة الإسلامية. فالغرض منه قد تحقَّق عبر الاستعراض الفكري لمحطّات بارزة في حركة التأصيل الإسلامي، من زاوية تاريخية.

---

(٩٨) أبو الأعلى المودودي، **الجهاد في سبيل اللّه**، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٢٨.

فبعد الكلام المقتضب على النشأة، جرى رصد لأطوار مهمة للإسلام الجذري وصولاً إلى الواقع الراهن. وترتب على هذا أمران: الأمر الأول قوامه ما هو ثابت في العقيدة نفسها: القرآن والسُّنة. وتكمن فيه رابطة القرابة بين العقول الإسلامية الكبرى المعروضة في الفصل. والأمر الثاني: ينهض جوهره على ما هو متغير ومتحوِّل ومختلف عبر الأزمنة الإسلامية من العهد الراشدي إلى زمان انتقال الخلافة من الدينية إلى الدنيوية، من العهد الأموي إلى انهيار الحكم العباسي وسقوط بغداد (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨ م). ومن أبرز شخصيات هذا الزمان أبو حامد الغزالي، إلى زمان التشتُّت من انهيار الخلافة وغزوة هولاكو وهو عصر الانحطاط المملوكي. وفيه يظهر ابن تيمية كإمام حنبلي بوجه البدع من شيعة ومتكلمين وفلاسفة؛ فيؤسِّس للحركة التي سيقودها محمد بن عبد الوهَّاب في الحجاز، حيث ستتولد تعليمية إسلامية جديدة تدعو إلى العودة إلى الينابيع الأولى، وتخليص الإسلام مما علق به من تبديع وتقديس للمقامات والأولياء، إلى العصر الاستعماري وما نجم من تحولات في الفكر والسياسة والاجتماع من جرّاء الاتصال بين أوروبا وديار الإسلام. وفيه ستتبلور النزعة السلفية على يد إصلاحي كبير هو محمد رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده، وأستاذ الإمام حسن البنَّا، وصولاً إلى زمان انبعاث الأصولية الإسلامية العربية في الثلث الأخير من القرن العشرين. وفيه تأخذ الدول القومية صيغتها النهائية. ويقوم الصراع الإيديولوجي في النصف الثاني من عقد السبعينيات، وتظهر أول جمهورية أصولية إسلامية في إيران على يد الإمام الخميني صاحب نظرية ولاية الفقيه، في حين كانت الجماعات الأصولية في آسيا الإسلامية؛ ومنها باكستان تولِّد فكراً أصولياً إسلامياً ستستقي منه حركة «الإخوان المسلمين» في مصر وغيرها من البلاد العربية؛ فيكون أبو الأعلى المودودي علماً من أعلام الأصولية الآسيوية التي لم تلبث أن تترك بصماتها على الفكر الأصولي الإسلامي في العالم العربي السُّني الحاضر.

والسمة العامة، لهذه النصوص الإسلامية السُنيّة، تكمن، في أنها، أصّلت مناهج النظر الإسلامي، إلى مسائل القضايا الحياة المستجدَّة، في العودة إلى القرآن والسُنَّة النبوية؛ فأنتجت فكراً دينياً متغيّراً، مبنياً، من وجهة نظر أصحابه، على الثابت الدِّيني: بمصدريه الإلهي والوضعي.

والمهم، في الأمر، أنّ جملة النصوص الإسلامية السُنيّة، المشار إليها، ستشكّل معيناً، ينهل منه الأصوليون المسلمون العرب السُنَّة المعاصرون، في تقديم الإجابات عن المسائل الماثلة في عصرهم، بعد القرآن والسُنَّة.

هذا، كان على ساحة العقل الإسلامي السنيّ، فكيف، بدا، الموقف الفكري على ساحة الإسلام الإمامي الشيعي؟

الفصل الثالث

بعض النصوص الشيعية المتغيّرة في مناهج تأصيل مسألتيْ الإمامة والمرجعية

تمهيد

سنتناول، في هذا الفصل، بعض النصوص الشيعية، المتغيِّرة، التي تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، والتي تدور حول مسألتي الإمامة عند الشيعة، وحقّ أبناء الإمام علي وذريَّته من بعده، في تولّي أمور المسلمين، ونظرية المرجعية، بصفتها، نيابة عن الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر، والتي سوَّغ ضروراتها الشرعية والمصلحية الإمام الخميني[1]، مؤسّس الجمهورية الإسلامية في إيران.

---

(١) الخميني (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩ هـ/ ١٩٠٢ ـ ١٩٨٩ م): هو الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني. ولد ببلدة خُمين وسط إيران (جنوبي مدينة قم). والده آية الله السيد مصطفى الموسوي، الفقيه المجتهد، والذي عرف بمعاداة العائلة القاجانية التي حكمت إيران في العهد البهلوي. درس الصرف والنحو عند الشيخ جعفر ابن عم أمه، ودرس المنطق والسيوطي المطول عند شقيقه الأكبر السيد المرتضى الموسوي، ثم انتقل إلى مدينة قم ودرس على آية الله الحائري، وفيها حصل على درجة الاجتهاد وأصبح أحد المجتهدين البارزين الكبار. في السابعة والعشرين من عمره بدأ تدريس الفلسفة كما درَّس علمي الفقه والأصول وهو في سن الرابعة والأربعين. عام ١٩٦١ دخل في معارضة مفتوحة مع الشاه محمد رضا بهلوي، مما أدى إلى اعتقاله ووضعه في الإقامة الجبرية في طهران. وفي عام ١٩٦٤ نفي إلى أنقرة، ثم إلى النجف الأشرف، ثم غادر العراق إلى فرنسا وبقي فيها حتى اندلاع الثورة الإيرانية حتى ١٩٧٩ التي أسقطت نظام الشاه، وأقامت في إيران أول جمهورية إسلامية في هذا العصر. في العام نفسه صوت الإيرانيون لصالح دستور يعطي الخميني سلطات كاملة بصفته مرشداً للثورة. وبعد عمر قارب الـ٨٧ عاماً توفي الخميني، ووري الثرى في مقبرة (جنة الزهراء) بضواحي طهران.

ترك الخميني تأثيراً كبيراً على الحركات الأصولية الإسلامية، ولا سيما الشيعية منها، في سيرة حياته وكتاباته ووسائله في تحقيق الثورة الإيرانية. أما مؤلفاته فنذكر منها: **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحرير**=

والسبب، الذي يدفعنا، لدراسة هاتين المسألتين، في هذا الفصل، يعود إلى غاية معرفية؛ تقضي بتقديم لمحة عن أصل من أصول عقيدة مسلمي الشيعة، وهي قولهم، بإمامة علي وأهل بيته، أئمة معصومين، يتابعون خطّ النبوة.

إن مسوّغ الكلام، هنا، على الإمام الخميني، مردُّه إلى أن الأصوليين المسلمين العرب الشيعة المعاصرين، نظروا إليه كأنموذج حيّ، نجح في تجسيد منهج الإمامة في الواقع، واعتبروه، وما زالوا، قدوة حسنة، يقتدون بها، وما كتبه محمد باقر الصدر في كتابه **الإسلام يقود الحياة**، يشكل دليلاً عل أخذه نظرية ولاية الفقيه، وإدخالها في صلب نظريته حول طريقة حكم الإسلام المعاصر، من وجهة نظر الأصوليين الشيعة المعاصرين. فكان، لا بد، من درس منهج التأصيل الإمامي، في النظر إلى استمرار خط النبوة، في الإمامة، أولاً، التي باتت أصلاً، لا خلاف عليه، عند الشيعة عامة، وفي المرجعية والقيادة، ثانياً، والتي يعتمدها الأصوليون الشيعة المعاصرون، أصلاً، ولكنّه لا يحظى باتفاق علماء وفقهاء الشيعة. فيبقى، ما صاغه الخميني، أصلاً متحوّلاً، مرتبطاً بظروف وواقعات تتصل بزمان ومكان متحوّلين أيضاً.

ولكي لا نخرج عن حدود الأطروحة المبنية في العنوان نفسه سنعتمد، في هذا الفصل، منهج الاقتضاب ما أمكن، فلا نعود إلى المؤلفات التقليدية الشيعية، المتعددة، التي تركها الأئمة الاثنا عشر المعصومون عند الشيعة، ولا إلى سواها، بل سنكتفي، بما هو مأثور، ومتداول، عند جميع الذين بلوروا الزمان الإلهي، بإيجاز، على كتابه **الحكومة الإسلامية**، الذي، نعتبره نصاً متغيّراً، يوقظ على الأصولية، وتضعه الحركات الأصولية الإسلامية الشيعية المعاصرة في مصاف المصادر الرفيعة، التي تنهل منها. فكيف نشأت الشيعة، وما حقيقة الإمامة؟

أولاً: نشأة الشّيعة

إن الحركة الشّيعية ولدت في بطن النصوص القرآنية والنبوية التي سوَّغت ظهور عقائد الشيعة. ومنذ العاشر من محرّم يوم مصرع الإمام الحسين في واقعة كربلاء أصبح «عقد الإمامة لذرية علي سُنَّة لها في عقائد الشيعة ما لنبوة محمد من قدر في الإسلام»(٢).

= **الوسيلة** (مجلدان)، **المكاسب المحرمة**، **الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه**، **الجهاد الأكبر**، **تهذيب الأصول**، **رسالة في الاجتهاد والتقليد**. انظر: **الراصد** (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ١٩٩٣)، و**السفير**، ٥/ ٦/ ١٩٨٩.

(٢) فيليب خوري حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة جبرائيل جبور وإدوارد جبرا جرجي، ط ٥ (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ٢٥١.

هذا، على مستوى تعميق خط الجهاد في حركة التاريخ، وهو أصل من أصول الإسلام. أما على المستوى الرسمي، فكما كان لمذهب أهل السنّة حكومات تؤيده، «فالتشيّع قد أيدته حكومات أخرى، كالدولة البويهية في العراق وما حوله، والدولة الفاطمية في مصر والشام والمغرب»[٣].

والنصوص عند الشيعة، ولا سيما تلك التي تنقل، ما تردد على ألسنة الأئمة، ذات طبيعة قدسية، وهي لا تقل أهمية عن الآيات والأحاديث النبوية.

ومع أنَّه من غير المفيد الدخول في متاهة النقاشات التي دارت وتدور بغية الكشف عن صحة ما تذهب إليه هذه الجماعة أو تلك؛ فإنها لم تكن غريبة عن الصراعات السياسية في الإسلام. ومال الشيعة إلى الاعتماد «على أهل البيت النبوي طريقاً إلى معرفة أحكام الإسلام. ولم يسكتوا عن التصرفات التي كان الحكّام والأمراء والولاة يقومون بها متجاوزين أحكاماً ثابتة في الدين»[٤].

١ ـ من الخلافة إلى الإمامة

لا غرو في أن الصدر الأول للإسلام أو الزمان الراشدي جاء امتداداً طبيعياً لزمان محمد، على مستوى التمسُّك بأهداب الدّين والاحتكام إلى ما شرَّعه اللّه وسنَّه النبي؛ ذلك لأن الخلفاء الراشدين كانوا من بين أقرب صحابة الرسول. فهم أول من أسلم وسار مع الرسول في سعيه لنصرة الدعوة الجديدة. أخذوا عنه الأحكام والأعمال، وحرصوا إلى حدّ كبير على الاقتداء به وتقليده، فضلاً عن أن المشكلات التي واجهتهم لم تزد كثيراً عن تلك التي واجهت النبي؛ فتعلموا حلولها وبنوا على علاتها وأسبابها ما مكنَّهم من البقاء في دائرة التعليم الحنيف.

ولعلَّ المسألة الكبرى التي واجهت المسلمين الأوائل، بعد وفاة رسول اللّه، وسحبت ذيولها على تاريخ المسلمين برمته، هي قضية الخلافة.

والأمر المسلَّم به أن الصحابة الأقدمين استطاعوا إيجاد الحل الملائم لمعضلة الخلافة: أصلاً وأداء، حتى ولاية علي بن أبي طالب الخليفة الرابع، حيث تحول الخلاف على الشخص إلى خلاف ديني وسياسي واجتماعي ترك انعكاساته السلبية على مجمل الحياة الإسلامية في ما بعد.

---

(٣) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٤، ص ١١٩.

(٤) محمد رضا الحسيني الجلالي، «تدوين السنة أم تزييف الشريعة،» **تراثنا** (قم)، العددان ٣٥ ـ ٣٦ (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤م)، ص ٧٠ ـ ٧٤.

وإذا حصلت الخلافة الأولى لأبي بكر الصديق في ما يشبه «الانتخاب» فحمل مسؤوليات الرسول وخلفه في وظائفه المختلفة، من تشريع وإمامة وقضاء وقيادة جيش ورياسة مدنية، إلا ما خصَّ النبوة، فقد سمّي الخليفة الثاني من قبل الخليفة الأول. «وكان أول من دعي أمير المؤمنين باعتباره الأمير الأعلى لجيوش المسلمين»[٥]. وامتاز عهده بجعل الأساس «لنظريته التشريعية عدم السماح لغير الإسلام ديناً في الجزيرة العربية»[٦].

لم يظهر خلاف شديد حول خلافة أبي بكر وعمر. ولكن الخلاف ما لبث أن ظهر إبَّان خلافة عثمان. ولذلك أسباب تتصل بسيرة الخليفة الثالث الذي رأى فيها كُتَّاب السيرة خروجاً على سيرة النبي وخليفتيه أبي بكر وعمر، لجهة إطلاق يد الصحابة في المال والفيء، وإحياء فكرة القبلية الجاهلية، بترك العنان لأقربائه في أعمال الولايات.

وعليه، «نقم المسلمون من عثمان سياسته في الإدارة وسيرته في التولية والعزل، فقالوا إنه ولى أمور المسلمين جماعة من الأحداث لا يصلحون لها ولا يقدرون عليها. ولا يخلصون للدين ولا يخلصون لله ورسوله، وعزل أصحاب النبي عن الأمصار، ولم يسمع لوصية عمر، فحمل بني أبي معيط وبني أمية على رقاب الناس. وقد عوتب في ذلك فلم يعتب حتى ظهر فسق عماله وانحرافهم عن الجادة فلم يعزل أحداً منهم إلا مضطراً»[٧].

المهمّ في الأمر، أنَّ في عهد هذا الخليفة تحوَّل الخلاف بين المسلمين من الاختلاف على الشخص إلى الصراع السياسي والدموي الذي فرَّق المسلمين إلى جماعات، لها نظرياتها وأتباعها وجغرافيتها وتاريخها في ما بعد.

في عهد الخلفاء الثلاثة، أبي بكر وعمر وعثمان، برز من يدعو، سراً أو جهاراً، إلى نظرية «حقّ أهل البيت» بالخلافة، أي أن الخلافة يجب أن تكون في عليّ وذريته من بعده.

وإثر مقتل عثمان، ظهرت نظرية تطالب بالثأر لدم الخليفة المغدور. ووسط حماسة أنصار النظرية الأولى وتهيُّب أتباع النظرية الثانية، بويع عليّ، وأيّده كثير من كبار المهاجرين والأنصار. «وخرج عليه طلحة والزبير ومعاوية، وكلهم يلصق بعلي

(٥) حتي، **تاريخ العرب**، ص ٢٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٧) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ج ١: **عثمان**، ص ١٨٧.

تهمة أن له ضلعاً في قتل عثمان، وعلى أقل تقدير قعد عن نصرته»[٨].

وبالرغم من هذا اللاإجماع على بيعة عليّ، فإن ثمة إجماعاً على أن ابن أبي طالب هو من أقرب الشخصيات إلى محمد. فهو ثاني أو ثالث من آمن برسالته، ولم يتجاوز العاشرة. وهو إلى ذلك، ربيبه وزوج ابنته فاطمة ورفيقه في حروبه والمؤتمن على سرّه.

ومهما يكن من أمر، فالمسلمون لم يتفقوا على فهم واحد للآيات القرآنية التي تشير إلى «أولي الأمر». فقد اختلف الفقهاء حول مدلول الآية **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[٩]. ولنفحص ما فيها من دلالات، وكيف اختلف الفقهاء في إضفاء المعاني عليها.

أشار الإمام محمد عبده، في معرض تفسيره لهذه الآية، إلى أن الشيعة قالت إن المقصود بـ«أولي الأمر» «الأئمة المعصومون»، لكنه سارع إلى رد هذا القول، إذ لا دليل على هذه العصمة، ولو أريد ذلك لصرحت به الآية»[١٠].

ومضى الإمام عبده يفسر المقصود بـ«أولي الأمر»، وانتهى إلى أن المراد بهم «جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يُطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سُنَّة رسوله صلى اللّه عليه وسلم التي عرفت بالتواتر»[١١].

وهذا التفسير للإمام عبده، وهو أحد أئمة الإصلاح في العصر الحديث، يضفي على الآية معنى شاملاً، مع الحفاظ على الحدود الواردة فيها، وإضافة عنصر جديد هو الاتفاق أو الإجماع على أمر يهمُّ المسلمين. وعلى هذا، لا ينحصر أهل «العقد والحل» بآل «بيت النبيّ» أو شيعة عليّ في ما بعد، بل يتعين أن يكون أهل البيت من جماعة أهل «العقد والحل». ليس هذا فحسب، فـ«أولو الأمر» بحسب شرح الإمام عبده يعني الأئمة وكبار الموظفين، أو «الإدارة الإسلامية» ككل، بمفهوم

---

(٨) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ١١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ٢٥٤.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١٠) محمد عبده، «في تفسير القرآن،» في: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة**، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٥، ص ٢٣٨.

(١١) المصدر نفسه.

حديث، وهذا اجتهاد في التفسير قد يحتمل الصواب والخطأ على حدّ سواء. ذلك لأن النظام التسلسلي في الطاعة، كما هو مقرَّر في القرآن، يقتضي العودة دائماً إلى مبدأ «الواحدية»؛ فاللّه المطاع واحد، والرسول المُطاع واحد، فالإمام المطاع يجب أن يكون واحداً، فيستوي في ذلك الفرع مع الأصل حفاظاً على روح انسجام نظام الطاعة الإلهي. وعليه، فأولو الأمر قد يكونون الأئمة المعتصمين بحبل اللّه وسنّة نبيّه. وإذا صحت إمامتهم، كانت طاعتهم واجبة، ضمن التسلسل الهرمي الذي يبدأ من رأس واحد هو يصدر الأوامر والتعاليم لكل الرائسين والمرؤوسين. وربما كان «أولو الأمر» هنا، جماعة قليلة العدد لا تتجاوز أصابع اليد تكون أشبه بمجلس رئاسي يتولى أمور المسلمين. وثمة آية أخرى، يستشهد بها الشّيعة كنصّ إلهي على إمامة علي بعد النبي، وهي قوله تعالى **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾**[١٢].

وينسب الشيعة إلى الزمخشري اعتقاده أنها نزلت في عليّ[١٣]. غير أن مَن ينعم النظر في ما سبق هذه الآية في السورة عينها، قد يحمله نظره إلى اعتقاد مغاير، مؤداه أن هذه الآية جاءت في سياق كلام اللّه على ولاية اليهود والنصارى، وأنه لا يجوز للمسلم أن يوليهم عليه.

وإذا تعذر العثور على نصّ مباشر في القرآن الكريم فيه إشارة صريحة إن الوليّ أو الإمام أو الخليفة بعينه، فإن في أحاديث النبيّ كلاماً صريحاً ومباشراً في الصحابة، ومنهم الإمام عليّ، لكن فهم الشيعة له يختلف عن فهم أهل السُّنَّة، فقول النبي محمد لعلي بن أبي طالب: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنَّه لا نبيّ بعدي[١٤]؛ يستدل منه طه حسين، في جملة ما يستدل، على أن العباس «جاء علياً مبايعاً، ولكن علياً أبى مخافة الفتنة[١٥]».

هذا الحديث الذي يستشهد به طه حسين، هو حديث نبوي شريف ورد في **صحيح مسلم**. ويعلق عليه الإمام النووي، صاحب الشرح، أن كلام النبيّ لعليّ جاء «حين استخلفه في المدينة في غزوة تبوك، ويؤيد هذا أن هارون لم يكن خليفة بعد موسى بل توفي في حياة موسى قبل وفاة موسى بنحو أربعين سنة على ما هو

---

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٥٥.

(١٣) محمد حسين الزين، **الشيعة في التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار الآثار، ١٩٧٩)، ص ٣١.

(١٤) أخرجه مسلم، حديث ٣، كتاب ٤٤.

(١٥) حسين، **الفتنة الكبرى**، ج ٢: **علي وبنوه**، ص ١٧.

مشهور عند أهل القصص»[١٦].

واعتماد هذه الرواية يؤدي بالنتيجة إلى إبطال المعنى الذي حمَّله دعاة البيعة لعلي للحديث المذكور من أن محمداً أوصى بالخلافة لصهره.

ومع ذلك، فإن المؤلفات التراثية التقليدية الشيعية، تذهب إلى اعتبار أن أول من وضع بذرة التشيُّع في الإسلام هو «صاحب الشريعة الإسلامية»[١٧] أي النبيّ نفسه.

هنا، تبرز الولاية الدّينية للإمام، واحدة من مسائل الاغتراب عن المذهب السنيّ. فالشيعة على اختلاف فرقهم يقولون بنصب الإمام، «كلما مضى منهم إمام، نصب لخلقه من عقبه إماماً بيّناً، وهادياً نيِّراً، وإماماً قيِّماً، يهدون بالحق وبه يعدلون. حجج اللّه ودعاته، ورعاته على خلقه، يدين بهديهم العباد»[١٨].

فالإمام، وفق المذاهب الشيعية، هو إنسان من جنس البشر خلقاً، ولكنّه يصطفى عنه خلقاً. وتميَّز بالعصمة والارتفاع فوق الكبائر. وعلى ذلك، فالشّيعة الإمامية زادوا «ركناً خامساً على الإسلام، هو الاعتقاد بالإمامة التي هي منصب إلهي كالنبوة»[١٩].

٢ ـ حق الولاية وعصمة الإمام

تنهض عقيدة الشيعة، في مسألة الإمامة، على ركيزة دينية، قاعدتها دنيوية، تقضي بحفظ الدّين وحراسة الأحكام، ورأسها ينتهي إلى صميم فكرة المنصب الإلهي؛ لأن الإمام «نائب عام عن النبي صلى اللّه عليه وسلم في حفظ الشرع الإسلامي، وتسيير المسلمين على طريقه القويم، وفي حفظ وحراسة الأحكام عن الزيادة والنقصان (والنائب دون المنوب عنه)، والإمام موضح للمُشكِل من الآيات والحديث، ومفسِّر للمحكم والمتشابه، ومميز للناسخ والمنسوخ، وهو ليس بمشرع

---

(١٦) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، راجعه فضيلة الشيخ خليل الميس (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧)، الجزءان ١٥ ـ ١٦، ص ١٨٣.

(١٧) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها** (لندن؛ روما: دار مواقف عربية، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

(١٨) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ط ٤ (بيروت: دار صعب؛ دار التعارف، ١٩٨١)، مج ١، ص ٤.

(١٩) آل كاشف الغطاء، المصدر نفسه، ص ٦٨.

يوحي إليه، وإنما هو كما تقدم، تقدم نائب عن المشرّع الموحى إليه»[٢٠].

وفوق ذلك، الإمامة قدر إلهي، وهي حتمية تاريخية، لا مناص منها، ولا مفر من الانصياع لها، متى نفذ أمر اللّه. وهي ضرورة واجبة بعد النبوة، إذ إن اللّه «بعث الأنبياء في حينه وجعل من بعدهم حججاً يمثلونهم وهم الأئمة المعصومون(ع) ويحتج اللّه يوم القيامة بهم على خلقه»[٢١] فاللّه خصَّ النبي محمداً بالرسالة، والرسول خصَّها لعلي؛ فأصبحت في ذريته إلى يوم الدين. فما خلَّفه الأئمة الاثنا عشر بدءاً من علي بن أبي طالب، انتهاءً بالإمام المنتظر[٢٢]، هو تكملة للوحي المحمدي ولسُنَّة النبي. فميراث الأئمة[٢٣] هو أحد المصادر الوضعية ذات الصفة المقدَّسة. وهؤلاء الأئمة مخصوصون من اللّه «بالعلم والإيمان»[٢٤]. وبالمحصلة، فإن الشّيعة رفضوا فكرة انقطاع الزمان الإلهي. فالنبوة نقطة ابتداء، والإمامة نقطة انتهاء. وكلاهما من أصل إلهي، ودورهما ربط الأرضي بالسماوي. وهذه النتيجة، استقرَّت على مدى التاريخ الإسلامي، وغدت إحدى ركائز الإيمان عند الشيعة الإمامية وغيرها. وشكَّلت مبدءاً ابتنى عليه الأصوليون المسلمون الشيعة، في وقتنا الحاضر، واحداً من أهم منطلقاته الفكرية، لا يلبث أن يتخذ منحى جديداً مع الإمام الخميني في نظرية المرجعية وولاية الفقيه.

ثانياً: المرجعية وولاية الفقيه عند الخميني

تميَّزت أصولية الخميني، من سائر الأصوليات الأخرى، بأنها جاءت انبعاثاً عملياً لفكرة الإمامية التي تبلورت مع ولاية الإمام علي بن أبي طالب، وانتهت كسلطة حكم تُمارس، بمقتله عام ٦٦١ م. وفكرة الشيعية السياسية في الإسلام

---

(٢٠) الزين، **الشيعة في التاريخ**، ص ٤٥.

(٢١) محمد تقي المدرسي، **الفكر الإسلامي مواجهة حضارية**، ط ٥ (بيروت: دار البيان، ١٩٨٨)، ص ٢٥٧.

(٢٢) المهدي المنتظر: هو الإمام محمد بن الحسن العسكري، جده علي الهادي. ولد في ليلة النصف من شعبان سنة ٢٥٥ هـ في سامراء. غيبته الأولى: وتسمى الصغرى، مدتها تسع وستون سنة، نصب فيها سفراء بينه وبين شيعته. غيبته الثانية: وتسمى الكبرى: بدأت بعد موت السمري (سفيره الرابع توفي ٣٢٩ هـ) وتستمر حتى يأذن الله له بالخروج، محل ظهوره مكة المكرمة. يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً. انظر: محمد أمين زين الدين وأحمد أمين، **حديث المهدي والمهدية** (بيروت: مؤسسة النعمان، [د.ت.])، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢٣) انظر: شجرة نسب الأئمة الإثني عشر، ص ٥٠١ من هذا الكتاب.

(٢٤) المدرسي، المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

المرتكزة أصلاً على مبدأ حق عليّ وأولاده من بعده في الخلافة، باعتبار ذلك حقاً إلهياً، تجلّت في الممارسة عبر محاولات حثيثة للاحتفاظ بهذا الحق عملياً، ولكن من دون جدوى.

وعلى مدى القرون الثلاثة عشر، تبدلت أوضاع الشعوب الإسلامية تبدلاً لم يبق بمنأى عن تأثيره مجال من مجالات الحياة، حتى بدا أن الدين في وادٍ، والمجتمع والناس والحكم والإدارة في وادٍ آخر، بعد سقوط بغداد في أيدي المغول عام ١٢٥٨م، ونشوء الدويلات الصليبية لديار الإسلام، وظهور الأتراك كحملة للواء الإسلام في عالم ما قبل الحرب العالمية الأولى، حيث تلبست الصراعات السياسية على مقدرات العالم الاقتصادية رداء الدفاع عن المصالح الدينية.

وكان من شأن هذه التبدلات أن فقد الدّين محورية له في قلب الامبراطورية الإسلامية، وانحصرت الطوائف الإسلامية داخل طقوسها الخاصة في واقع شعرت معه أن معطياته القائمة أصعب من أن تخرق، وأنه الخاضع لضوابط صارمة ناشئة عن العصر الاستعماري بسيطرته العسكرية المباشرة وآلته الحربية المتفوقة ومحاولاته التي لم تنقطع في السيطرة على العقول وتغيير الهويات الثقافية لشعوب الشرق.

وإذا حفلت فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ببروز الحركات الوطنية والقومية في مناطق السيطرة الاستعمارية البريطانية والفرنسية تحديداً، ولا سيما في بلاد العرب والمسلمين عموماً. وكان من نتائج الحرب الثانية بروز الدول القومية والوطنية في مناطق المستعمرات المتهاوية، والتي انعقدت قيادة بعضها لممثلي الأسر والعائلات الملكية، ومن بينها إيران. وتتميّز إيران بأن معظم سكانها من الشّيعة، وأنها كانت إحدى المستعمرات البريطانية، من دون إغفال النفوذ البلشفي داخل حركاتها السياسية والشعبية.

ومنذ عام ١٩٢٤، كانت إيران من أوائل الدول التي تسعى للحكم وفقاً لدستور مكتوب، اصطفت بموجبه الجمعية الوطنية «رضا شاه بهلوي عاهلاً وراثياً على إيران»[٢٥].

وقد سعى الشاه إلى بناء دولة مركزية موحدة، فأنشأ سكك الحديد لربط الولايات بعضها ببعض، كما أنشأ البنك الوطني لتنظيم الحياة المالية.

---

(٢٥) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، ط ١١ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨)، ص ٧٩٦.

وفي سنة ١٩٢٨ ألغيت بعض الامتيازات الأجنبية، على الرغم من المعارضة البريطانية. «وبدلاً من القانون الديني [الشريعة] الذي كان نافذاً وحده حتى ذلك الحين، وضع موضع التنفيذ قانون مدني جديد وآخر للعقوبات؛ وقد بنيا على الأساس الفرنسي»[٢٦].

قد تكون هذه الصورة مختصرة جداً، لكنها كافية، على ما نظنّ، في استخراج جملة من مميزات المجتمع الإيراني، حيث ظهرت أصوليّة الخميني:

١ ـ المجتمع الإيراني هو وليد تمازج حضارات قديمة ووسيطة وحديثة. تشكل فكرة الإيمان فيه معلماً من معالم الوعي الجماعي للسكان. والإيمان ليس وثنياً على طريقة «ماني، ومزدك، وزرادشت». إنه إيمان شرقي يستند إلى الإسلام. هو إيمان باللّه الواحد الأحد، وبالنبي وبالأئمة من ذريته.

٢ ـ إن انقسام الإسلام إلى جماعتين كبيرتين: أهل السُّنة وأهل الشيعة، حوَّل إيران، المعروفة بمراكزها الدينية: كقم، وضريح الإمام الرضا في مشهد وأخته فاطمة في قم، إلى عاصمة دينية للشيعة، بالإضافة إلى النجف الأشرف في العراق.

٣ ـ إن إيران الحديثة شهدت تعايشاً بين الأنماط التاريخية المتوارثة والأنماط الغربية الحديثة الآتية إليها بتأثير من عصر الإستعمار والحروب التي خلَّفها حتى نهاية الحرب الكونية الثانية عام ١٩٤٥. وانتظم هذا التعايش بتأثير من الصيغة التي رست عليها أحوال المنطقة، ووجود نظام ملكي دستوري مرتبط على نحو مباشر وشبه كامل بالعواصم الغربية الرأسمالية من الولايات المتحدة إلى فرنسا مروراً ببريطانيا وغيرها.

٤ ـ نصل مما تقدَّم إلى أن الشريعة بقيت محصورة ضمن دوائرها الدينية الخاصة، وانتظم المجتمع وفقاً لقواعد مستمدة من القوانين الغربية.

٥ ـ ولا ريب في أن إيران عشية ثورة الإمام الخميني، كسواها من بلدان العالم الثالث، كانت مجتمعاً قابلاً للثورة، بتأثير من البون الشاسع بين طبقات وفئات المجتمع، وانحسار الثروة بين أيدي قلة من الناس على ارتباط وثيق بالملكية المرتبطة بمراكز قوى الرأسمال العالمي.

في ضوء هذه السمات الملازمة للمجتمع الإيراني يمكن فهم أصولية الإمام الخميني. فهي بالدرجة الأولى أصولية ثورية، انقلابية، ترمي إلى إحلال نظام مكان نظام، وقيم محل قيم، وأداة حكم جديدة بدل أداة حكم قديمة.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٩٨.

والثابت أن أصولية الخميني، هي حركة تمتد بعيداً في التاريخ. ولعلَّ ديناميتها تتحرك تلقائياً بتأثير من عاملين اثنين كامنين في روح هذه الحركة، هما: الإسلام كنظام اجتماعي سياسي متكامل، والثورة الكامنة في عقيدة الشيعة الإمامية، والتي تمظهرت في محطات تاريخية ثابتة، شكلت ثورة الإمام الحسين محطتها الخالدة. وهي محكومة بالنص الديني المحكم طوراً، والمؤول طوراً آخر. ولا ينتقص منها غياب الإجماع على بعض نصوصها. وهي أصولية مذهبية، بمعنى الانحياز إلى مذهب قوامه نصوص دينية مقدسة، وهنا الجانب الإلهي في المسألة، ونصوص أخرى هي أساساً محصلة العلم والاجتهاد، بمعنى أنها إنتاج العقل الوضعي، وإن كان هذا العقل هو عقل إمام. لكنها ترتقي إلى درجة القدسية، نظراً إلى ارتقاء الأئمة إلى هذه المرتبة، وهي صحيحة مسلَّم بها، عند أتباعها، وهذا شرط النصوص الإلهية، لأن أصحابها معصومون عن الخطأ.

والمذهبية، كسمة ملازمة لهذه الأصولية، تتمتع بصرامة يصعب اختراقها، تشترك مع الإيديولوجيات الوضعية بصرامتها، وتستولد أنماطاً من التفكير الجامد، ولكنها تختلف عنها جميعها بالتأسيس لاجتهاد في استنباط الحلول للمآزق الفكرية الناجمة عن «الانقطاع الزمني».

إن النصّ كمعطى إلهي، أو من الجنس الإلهي، توقف تماماً مع اكتمال الوحي، وهو، وإن أعطى الجواب عن قضايا مطلقة، كالخلق والوجود، والثواب والعقاب، والحلال والحرام و تناول كذلك قضايا ملموسة، عيانية، محصورة في زمان محدَّد ومكان محدَّد. وكما لاحظ مفكرو الإسلام وأئمته فإن النص الديني متناهٍ بينما الوقائع غير متناهية. فما العمل حيال ذلك؟

ثمة اتفاق على أن الفقه المبني على الاجتهاد، والذي ينهض على الرأي والقياس والعقل شكّل المخرج الفعلي لهذا المأزق، وبذلك انتفى المأزق. وشعر المسلمون أن حاضرهم متصل مع ماضيهم وفق تعاليم اللّه وسنّة نبيّه.

وعبَّر الإمام الغزالي عن هذا التصوُّر خير تعبير مستلهماً قصة معاذ في اليمن، وهو مبعوث النبي محمد إليها، فـ«نحكم بالنصّ عند وجود النصّ، وبالاجتهاد عند عدمه»[٢٧].

كان هذا هو مخرج فقهاء السنة، إلى أن أُغلق باب الاجتهاد. أما فقهاء الشيعة

(٢٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط ٨ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٣)، ص ١٢١.

فرأوا في عقيدة الإمامية والعصمة عن الخطأ مخرجاً لربط المبدأ الإلهي بالواقع الإنساني. على أن غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المعروف بالمهدي أحدثت انقطاعاً تاريخياً كبيراً، يشبه إلى حد كبير الانقطاع المتمثل باكتمال الوحي أي انتهائه. فلا بدَّ، إذاً، من استنباط مبادئ جديدة تربط بين الماضي والحاضر، بحيث لا ينغلق المجال أمام المستقبل؛ فيثبت المبدأ الإلهي في الساحة، ويبدو معه كل ما هو على الأرض يكتسب مشروعيته من الإسلام الذي هو دين الله.

تصدّى الإمام الخميني لهذه المهمة الشاقة على قاعدة الجوهر الحي في الإسلام، دين الحياة الدنيا والآخرة. «فالآيات ذات العلاقة بشؤون المجتمع تزيد أضعافاً مضاعفة عن الآيات ذات العلاقة بالعبادات خاصة»[٢٨]. فلا فصل بين الدين والسياسة، ولا مجال للتوهم أن في الإسلام نقصاً في هذا الميدان أو ذاك.

يبحث الإمام الخميني في مستهل مؤلفه **الحكومة الإسلامية** عن سبب غربة المسلمين عن دينهم، ولا سيما المثقفين منهم، ويعزو ذلك في العصور الحديثة إلى الحركة الاستعمارية الطامعة بالسيطرة والنفوذ، حيث سعت جادة إلى إيهام الناس أن «الإسلام لا يملك أكثر من تنظيم علاقة الفرد بربه»[٢٩]. ومن هذا الباب دخلت إلى النظم السياسية التي خضع لها المسلمون قوانين وضعية، غربية، تعنى بالجوانب التي حرَّمها الإسلام كتعاطي الربا، ومعاقرة الخمور، وتنظيم الفحشاء والمنكر، عبر أنظمة الحكم التي أقامها المستعمرون. فالاستعمار البريطاني بذل «في أوائل ما يسمى بالعهد الدستوري جهوداً كان الهدف منها أمران: «أحدهما دحر النفوذ الروسي في إيران، وثانيهما إخراج الإسلام وطرده من ميدان التطبيق، واستيراد القوانين الغربية، وإحلالها محل قوانين الإسلام»[٣٠].

فالغاية الأساسية للإمام الخميني إعادة الروح إلى الإسلام، أي إعادته إلى ساحة الواقع، إلى التطبيق العملي، بمعنى أبعد إلى استلام زمام الأمور كما كانت عليه في العصور الإسلامية الأولى. دافع الإمام الخميني عن الإسلام، وأراد أن يبرهن على أنه الشريعة الأعدل، بالمقارنة مع الشرائع والقوانين الوضعية. أراد أن يعمل في صرح أنظمة الحكم القائمة معول الهدم، ليعيد إشادة عمارة الإسلام.

وإسلام الخميني، هنا، إسلام ثوري، هو إيديولوجية الثورة ضد أنظمة الحكم

---

(٢٨) روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

المرتبطة بالاستعمار، وهو إيديولوجية الدولة في بناء الإمام الخميني، ولا عجب في ذلك. فالرجل سليل عائلة دينية، شبَّ على الإسلام، ودرس تعاليمه، واجتهد، وألف في هديه. ولكن السؤال كيف يجمع الإمام بين السلفي والعصري في فكره؟ ولنقل على نحو أكثر تحديداً: كيف يمكن بناء دولة الإسلام في زمن زادت فيه المتغيرات، وكثرت الوقائع، ولم تتناه بعد المشكلات التي تستجد كل يوم في عالم يحكمه تشريع وضعي هو نتيجة تراكم من المعارف والعلوم والفلسفة والاجتماع، والاقتصاد والإدارة، والطب، والرياضيات والفيزياء، وغزو الفضاء والتكنولوجيا والأساليب المتطورة في فنون الحرب والأسلحة الجديدة الفتاكة بالجنس وأدواتها التنفيذية، من مجلس الأمن إلى محكمة العدل الدولية، وخلاف ذلك؟

لن نسترسل طويلاً في مناقشة هذه المسائل، ذلك لأن الغاية من دراسة أصولية الخميني، ليست الغوص بعيداً في ثناياها، وإلا لكانت وحدها موضع عمل متكامل وواسع. وإنما ما نرمي إليه ينحصر أساساً في تحديد أبرز السمات، التي يتعذر بلوغها خارج دائرة آثار الإمام المكتوبة.

ولئن كان الإمام الخميني يسعى لإعادة الإسلام إلى ساحة الواقع التطبيقي، فلأن «الإسلام لا يحد بزمان أو مكان، لأنه خالد فيلزم تطبيقه وتنفيذه والتقيد به إلى الأبد»[٣١]. ولأن شرائعه باقية إلى يوم القيامة، تعينَّ البحث في الأداة التنفيذية لشرائع محمد. والأداة التنفيذية يقصد بها الحكومة، إذ لا معنى لشريعة تفتقر إلى جهة تعنى بتطبيقها. والحكومة، كما يقرِّر الإمام، نعثر على الأدلة القاطعة على ضرورتها في الإسلام، من التجربة التاريخية العائدة إلى النبي محمد نفسه، ومن بعده الإمام علي، فالأئمة الاثنا عشر، الذين ينتهون عند الإمام الغائب المنتظر محمد بن الحسن.

إلى الآن، تبدو سلفية الخميني ظاهرة، بينة، لا تحتاج إلى دليل. إنه على التقليد الشيعي في النظر إلى السلطة السياسية، التي ترى وجوب أن يكون على رأس المجتمع، سلطة فرد مرتبط بالمبدأ الإلهي، مصدر الوحي، والإلهام، والتشريع. وربما يكون هذا الاعتبار، هو السبب في عدم الاعتماد على ما وضعه الخلفاء الثلاثة في الصّدر الأوّل. وهذه نقطة افتراق عن السلفية السّنية؛ والأصولية السّنية لاحقاً.

على أن السلفية، وإن كانت سمة بارزة في أصوليّة الخميني، لم تقف حجر عثرة أمام التجديد الذي أدخلته هذه الأصولية على الفكر الإسلامي المعاصر، وشكل هذا التجديد جواباً ملحاً عن قضية الحاكم، أو السلطة وفقاً لمعايير الإسلام كمبدأ

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

عام، والتقليد الشيعي كمبدأ خاص.

لم يكن التجديد، بهذا المعنى، متساوقاً خارج العقل الكلي للإسلام. فقد جمع الخاص إلى العام. ورأى فيه مقدمات ضرورية يقينية لتطوير هذا الخاص باستنباط مبدأ من جنسه، وإن لم يرتقِ تماماً إلى الجنس الإلهي، أو نظرية التقديس.

ثمة مقدّمات وضرورات تستدعي البحث عن الحاكم في هذا العصر أو في غيره، بعضها أتى عليها كصياغات قاطعة، وبعضها الآخر على نحو أسئلة تحمل في طياتها إجابات ضرورية، فالشرع والعقل يثبتان ضرورة الحكومة، والشاهد على ذلك الحكومة أيام الرسول وفي عهد الإمام علي. وبعده تنتهي الإمامية بـ«الإمام المهدي» وهو الحاكم الشرعي. مضى على غيبته الكبرى أكثر من ألف عام «وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر». «ثم هل ينبغي أن يخسر الإسلام بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟ وهل حدد اللّه عمر الشريعة بمئتي عام مثلا؟»[٣٢].

وأكثر من ذلك «هل يستطيع مؤمن باللّه وباليوم الآخر أن يقول إنه لا يجب الدفاع عن ثغور الوطن، أو أنه يجوز الامتناع عن دفع الزكاة والخمس وغيرها أو يقول بتعطيل القانون الجزائي في الإسلام»[٣٣]؟

ثلاث ضرورات شرعية وعقلية وعملية، تتطلّب قيام الحكومة الإسلامية. ولكن من يقيمها، ولا نص على شخص معينً يدير الدولة؟ في غابر الأزمنة، اصطفى اللّه محمداً وخصه بالوحي، كلفه إبلاغ الرسالة وإقامة حدود اللّه على عباده، ولا خلاف على هذا الأمر بين المسلمين. والنبي، بحسب التقليد الشيعي، نص على ولاية علي من بعده. والإمام الأول سمى الإمام الثاني، وهكذا حتى ولاية الإمام الغائب (وهذه نقطة افتراق بين السنة والشيعة). فما العمل في عهد الغيبة، وانقطاع مبدأ الإمامة الإلهي؟

يثير الإمام الخميني هذه المسائل تمهيداً لوضع الحلّ الشّرعي لها. فغياب النصّ إحدى الحقائق الثابتة التي يتعين احترامها. فلا مجال بأي حال من الأحوال، في إيجاد نصّ. فلا بد من البحث عن طريق آخر يمكن به التوصل إلى استنباط الحل الشرعي لمعضلة الإمام، أو الحاكم الشرعي. فقبل الشخص، هناك الوظيفة، تلك المتمثلة

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٣) المصدر نفسه.

بإقامة حدود اللّه وتعاليم الشرع. على أن ثمة صفات لا بد من توافرها في الحاكم الشرعي، وهي العلم بالقانون والعدالة. وهذه الخصائص «موجودة في معظم الفقهاء في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد تكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير»(٣٤).

بلغة عصرية، يحدد الإمام صفتين بارزتين للحاكم الإسلامي، العلم بالقانون، والعدالة. والقانون، هنا، هو تعاليم الإسلام وشروط إقامة أحكامه، والعدالة هي عكس الظلم. وهاتان الصفتان المكتسبتان من الصفات التي تحظى بالإجماع الإسلامي. وثمة صفة تتصل بالجنس والقبيلة، لم يتطرق إليها الإمام الخميني، ربما استجابة لحاجة عصرية، يلتقي بها مع الخوارج والغزالي وغيرهم من أئمة النظر والكلام في الإسلام.

يتوسَّع الإمام الخميني في تفصيل الكلام على صفات الإمام، ولا سيّما منها العلم والتفقه بالقانون والعدالة، وكأنه يضع نظرية يجمع فيها النظري إلى العملي في وحدة متكاملة، لا غرض لها سوى إحياء فكرة الحاكم الشرعي في نفوس المسلمين، والعلماء منهم على وجه خاص، وبالمحصلة يقرر الإمام أن «رأي الشيعة فيمن يحق له أن يلي الناس معروف منذ وفاة رسول اللّه ﷺ وحتى زمان الغيبة؛ فالإمام عندهم فاضل عالم بالأحكام والقوانين، وعادل في إنفاذها، لا تأخذه في اللّه لومة لائم»(٣٥).

مع تحديد صفات الفقيه الحاكم وضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية والتي يستمد دستورها وقوانينها من التشريع الإلهي، أي الإسلام، تتبلور أكثر فأكثر نظرية الخميني السياسية في الحكم الإسلامي من حيث وضع حجر الأساس لها. على أن لوحة النظرية لا تكتمل إلا بإلقاء الضوء على قضيتين بارزتين، وهما: منزلة الفقيه، وسلطة الفقيه على العامة والخاصة من الفقهاء.

لا مراء في أن الإمام الخميني يميّز تمييزاً قاطعاً بين المنزلة والوظيفة. فالفقيه دون منزلة الأنبياء والأئمَّة، وهو من مستوى البشر، على عكس مقام الأئمة التي لا يعلمها إلا الله. أما على مستوى الوظيفة، فثمة مماثلة لا ريب فيها. لأن «الولاية تعنى حكومة الناس وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشرع»(٣٦).

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.

ويستفيض الإمام بشرح الفكرة إلى أن يصل إلى نتيجة قاطعة مؤداها أن «الفقهاء هم أوصياء الرسول ﷺ من بعد الأئمة وفي حال غيابهم، وقد كلفوا بالقيام بجميع ما كلف الأئمة (ع) القيام به»[٣٧]. وفي عصر الغيبة يكون الفقيه «هو إمام المسلمين وقائدهم، والقاضي بينهم بالقسط دون سواه»[٣٨].

إلامَ ينتهي الإمام الخميني؟ الخلاصة التي يصل إليها الإمام، هي مقام الفقيه كحاكم شرعي، يتولى حفظ الإسلام، وللناس أن يطيعوه، و«الفقهاء اليوم هم الحجة على الناس، كما كان الرسول ﷺ حجة الله عليهم، وكل ما كان يناط بالنبي ﷺ فقد أناطه الأئمة بالفقهاء من بعدهم، فهم المرجع في جميع الأمور والمشكلات والمعضلات، وإليهم قد فوضت الحكومة وولاية الناس وسياستهم والجباية والانفاق، وكل من يتخلف عن طاعتهم، فإنّ الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك»[٣٩]. وقصاراه أن الإمام الخميني يحدد مكانة الفقيه، ووظائفه التي لا تعدو كونها وظائف النبي، ثم الإمام، هو النائب عن الإمام في زمن الغيبة، يتولى حفظ الإسلام ويقيم حدوده بين الناس، وله عليهم الطاعة؛ فيترتب على ذلك أنه الحجة على الناس بعد الرسول والأئمة. على أنه يتساوى مع الفقهاء الآخرين. فلا يحق له عزلهم «لأن الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية»[٤٠].

فسلطة الفقيه هي سلطة إلهية، تماماً كما هي سلطة النبي والإمام، وهي سلطة مأمور بها شرعاً، ويتعيَّن على الفقهاء الاضطلاع بها، لأنها انصياع الأمر لله، وأداء للوظيفة الشرعية الواجبة»[٤١].

وما دام الأمر على هذا النحو من الصرامة؛ فإن الإلهي يتجسد في الأرضي، بل قل يتحكم به. وكأن المبدأ الإلهي هو علة وجود الواقع الأرضي، ونقصد به هنا، الاجتماع الإنساني. إن حكومة الفقيه «تتبع قوانين الإسلام، وتستغني عمَّا سواه»[٤٢]. فالتشريع إلهي وليس من صنع البشر، فلا بدَّ إذاً، من التخلي عن التشريع الوضعي. ولا أحد يقدر على الاضطلاع بهذه الوظيفة سوى أناس خلقوا لذلك هم الفقهاء العدول الذين يتعيَّن عليهم «أن يتحينوا الفرص وينتهزوها من أجل

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

تنظيم وتشكيل حكومة رشيدة يراد بها تنفيذ أمر الله»[٤٣].

ولم يغفل الإمام الخميني عن مقارنة حكومة الفقيه بالحكومات القائمة، وبالأنظمة السياسية، ولاسيما الليبرالية منها. فالحكومة الإسلامية مغايرة للحكومات المعروفة، فهي ليست حكومة أتوقراطية، استبدادية، مطلقة، إنها حكومة دستورية مقيدة «بمجموعة الشروط والقواعد المبيّنة في القرآن والسنة.. وهي حكومة القانون الإلهي»[٤٤].

ومحصلة ما سلف أن أصولية الإمام الخميني هي الوريثة الشرعية للأصولية الشيعية الإمامية، بل قل هي انبعاث طبيعي لها في النصف الثاني من القرن العشرين. إنها تلتقي مع الأصولية السنية في اعتبار شرعة النبي محمد شرعة إلهية صالحة لكل زمان ومكان. ترمي إلى إسعاد بني البشر في الحياة الدنيا ووقايتهم شر النار في الحياة الآخرة، ولا حاجة، بالتالي، لمجتمعات الإسلام لأي تشريعات صادرة عن المفكرين الليبراليين أو الماركسيين. ومع ذلك، فنقطة الافتراق بين الأصوليتين الشيعية والسنية تكمن في أن الأولى تقول بأن الحاكمية للإمام، ثم الفقيه في نظرية الخميني، بينما ترى الثانية أن الحاكمية هي للخليفة الذي يختاره أهل الحل والعقد من المسلمين.

وفي ساحة الممارسة، لا تزال الأصولية السنيّة تبحث عن حظها في التطبيق لإحياء فكرة الخلافة التي انقطعت مع إلغائها على يد كمال أتاتورك عام ١٩٢٤، في حين راحت الأصولية الشيعية تبني الآن في إيران «سلطة الأئمة» بانتظار عودة الإمام الغائب محمد بن الحسن.

ومن يمعن النظر في البنية الداخلية لأصوليّة الخميني يرى أن بنيتها تجمع النقل إلى العقل مجدّدة في استنباط الحاكم العادل أو الفقيه، الذي يختاره الفقهاء لإدارة شؤون الناس وفقاً لتعاليم الإسلام، مؤسَّسة لحلّ إسلامي في الحكم يتجاوز مسألة غيبة الإمام الثاني عشر، ويتعامل إيجاباً مع روح العصر، مؤكداً حضوريّة الإسلام في عالم كثرت فيه أحكام العقل، في الحكم والتشريع والاقتصاد والاجتماع والتربية وسائر ميادين العلوم والتكنولوجيا.

وإذا كان ثمة مقدّمات نظرية إسلامية وفَّرت الأساس الشرعي، لاستنباط قضية

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

ولاية الفقيه، ومواصفاته كحاكم إسلامي عادل، فإن الدعوة إلى جمهورية إسلامية تثير إشكالات من نوع جديد.

فبعض الدارسين الإيرانيين المتأثرين بالفكر السياسي الغربي يطرح الإشكالية، في معرض الكلام على الصلة بين فكرتي الشيعية والجمهورية، من وجهة نظر اجتماعية تاريخية، ينطلق من أن الإسلام، لم يضفِ أي تحديد على شكل الحكومة، وأن الشيعية الإمامية لم تخرج على هذه القاعدة. ويخلص إلى أن الجمهورية الإسلامية لم تنشأ في إيران بسبب موافقتها للمعايير القرآنية والشيعية، ولكن لاعتبار هو أن «فكرة الجمهورية نقيض فكرة الملكية»[٤٥].

نتيجة الفصل

البارز في هذا الفصل أن حركة العقل الإمامي استطاعت أن تؤسّس انطلاقاً من النصوص المقدسة، عندها، فكراً بشرياً قدسياً، كاد الإنسي أن يتلاشى فيه.

وبدا التراث الإمامي كله خاضعاً لمعايير خط الإمامة ومواصفاتها ليس على قاعدة مسألة الخلافة الواجب نصبها، إنما من وجهة نظر استحالة ترك العباد من دون إمام يجمع في شخصه خصائص ومؤهلات تجعله مرشحاً لربط الإلهي السماوي بالأرضي البشري.

مع التسليم بانقطاع النبوة وتوقفها مع رسول الله محمد اجترح العقل الإمامي معجزة الإمامة التي تحوَّلت إلى مثال في المخيال ما لبث أن وجد من يضعه في دائرة التطبيق من خلال فكرة نائبه أي الإمام ـ المرجع ـ القائد كما ظهر في تجربة الإمام الخميني وصورته.

تعينَّ على علي بلورة فكرة الإمامة، وإن كان الخلاف ما زال مستحكماً بين فقهاء الإسلام وعلمائه حول ما إذا كان الإمام قد أوصى إلى ذريته من بعده بالإمامة من الحسن والحسين إلى آخر الأئمة محمد بن الحسن. فالشيعية الدينية ترى أن ثمة وصية صريحة في حصر حق الإمامة بأبناء علي وأحفاده.

وإذا كان التقليد الشّيعي بفرض نصب الإمام كحجّة لله على خلقه، وإلاّ لما استقام العدل الإلهي، لزم أن ينهض الإمام الخميني لسدّ منطقة الفراغ هذه من خلال ولاية الفقيه أو نائب الإمام ـ الحجة، فإن، هذا الحل كان من ابتكار الإمام

(٤٥) Mehdi Mozaffari, «Le Chiisme el la république,» *Le Monde*, 5/8/1981.

الخميني؛ إذ لم يجرؤ أحد سواه على تطوير مسألة الإمامة، وربط الزمان الماضي بالزمان الحاضر والمستقبل لتأمين التواصل الإلهي على الأرض.

هكذا، ظهرت قضية جديدة في التفكير الإمامي المستند أساساً على تراث الحركة الشّيعية عموماً من إمامة وميراث لعلماء الشيعة وفقهائها ومتكلميها، ستشكل مصدراً تستقي منه الحركات الإسلامية الشيعية في عصرنا الآن.

خاتمة

أردنا في هذا القسم أن نرصد حركة العقل الإسلامي في محطات بارزة في تاريخه، بدءاً من الصدر الأول إلى أواخر السبعينيات من القرن العشرين. وعرضنا محدَّد ومصرَّح به: أن نرى كيف أصَّل المسلمون خلال أزمنتهم المتعاقبة دينهم إزاء التحوّلات والواقعات التي طرأت على حياتهم من الانقسامات داخل مذاهبهم وفرقهم إلى بروز العناصر الأعجمية بقوة تدعم الإسلام حيناً وتتربَّص به طوراً، إلى سقوط بغداد عاصمة الخلافة العربية وانتقال الخلافة إلى السلاجقة الأتراك أجداد العثمانيين، وصولاً إلى العصر الاستعماري، وقيام الكيانات المستقلة في الشرق العربي، من الحجاز مهد الإسلام، إلى بلاد الشام، حيث امتدَّ الإسلام، وتوسَّع شرقاً وغرباً.

وبالمحصلة، لم يكن هذا التأصيل مجرَّد أمر حصل وانقضى، إنما أضحى تراثاً مكتوباً، يُعتَمدُ عليه إلى جانب القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة. فهو بلغة سلفية سيرة السلَف الصالح من الأمة، من هنا يكتسب حياة متجدّدة، ويتحوَّل إلى دليل من الأدلة التي تساق لإثبات دعوى أو تقرير موقف أو رسم اتجاه. **فنهج البلاغة** كتاب يرتقي إلى مستوى قدسي ومكانة رفيعة عند المسلمين الشيعة، يسترشدون به، ويعتبرون ما تضمنه مداداً إسلامياً يحتج به. كذا الأمر بالنسبة إلى مأثورات الإمام الخميني، الذي استحال إلى رتبة قدسية في هذا العصر، وغدت كتاباته وتجربته مرشداً لعمل الحركات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين الأصوليين.

والحال عينه، يقال عن كتابات أبي حامد الغزالي حجة الإسلام، وأحمد بن تيمية شيخ الإسلام ومحمد بن عبد الوهَّاب شيخ الإسلام المجدِّد، والسيد رشيد رضا المصلح، وأبي الأعلى المودودي المفكر الإسلامي، فكتابات هؤلاء، وإن لم ترتقِ إلى درجة القدسية والرِّفعة، كما هو شأن تراث الإمام علي والإمام الخميني، فإنها، بلا ريب شكلت مرجعاً قوياً للحركات الإسلامية السُنِّية المعاصرة من أيام حسن البنَّا إلى أيامنا هذه. وبهذا المعنى رفدت القرآن والسُنَّة بحلول إسلامية لمشكلات تتشابه، ولم يكن حولها نصوص قدسية إلى الصدر الأول.

فاعتناؤنا، بهذا الفصل، له مسوِّغات تاريخية وإسلامية على حدٍّ سواء. فمن

الناحية التاريخية سعينا إلى تبيان أن العقل الأصولي ليس طارئاً، بل يمتد بعيداً في أعماق التجربة التاريخية الإسلامية. فمفكّرون من أمثال الغزالي وابن تيمية وابن عبد الوهّاب وسواهم هل هم سوى عقول إسلامية نظرت في أحوال الأمة في لحظة تاريخية معينة؟

ومن الناحية الإسلامية حاولنا التوقف عند مسائل معينة، تجلى خلالها العقل الإسلامي في التصدي لها رابطاً الفرع بالأصل، وواضعاً المسألة في إطار إسلامي محدَّد.

وعليه، نختم هذا الباب بخلاصات توصلنا إليها بعد عرض جملة من الأفكار لسبعة من قيِّمِة الإسلام، وحرَّاس تعاليم الوحي الذي نزل على النبيّ محمد. وهم جاؤوا في مراحل تاريخية متباعدة امتدت من الصدر الأول إلى عصرنا الذي نعيش فيه. فما هو الجامع المشترك بين آرائهم، وكيف استوعبوا واقعات متغيرة في إطار نص ثابت؟ أو بمعنى آخر، كيف حَلُّوا إشكالية الكُلِّي المقدَّس في إطار الجزئيات المنتوجة بتأثير العوامل الطبيعية والاقتصادية المتحكمة في تطور المجتمعات والراسمة لقوانينها؟

١ ـ أصولية الإمام علي هي أصولية عادية، تمتد من تعاليم الرسول في دائرة زمنية قريبة من عهد محمد، وملاصقته لشخصيته الرسالية والقيادية في آن، في حيِّز جغرافي متقارب إلى حدِّ المماثلة. فالإمام لم يسعَ إلى التشريع أو الاستنباط. جلّ ما شغل عقله حراسة عقيدة الإسلام وتثبيت إيمان الناس بها.

٢ ـ مع الإمام الغزالي، تتبدى الأصولية على نحو أشد تعقيداً، هي تدافع عن التعاليم نفسها بوجه شكل جديد للمعرفة هو الفلسفة. يستنبط الغزالي الحدس الصوفي لإعجاز الحدس الفلسفي. يعتمد الذوق العرفاني لإبطال الحدس العرفاني. يبحث عن قواعد للمعرفة غير تلك التي جاء بها أرسطو وأتباعه من المشائين العرب المسلمين.

٣ ـ وبدا تأصيل الإسلام عند ابن تيمية منطلقاً من مرتكزات تتصل بالمكان والزمان. فلا بدَّ من العودة إلى مذهب أهل المدينة لا المدن الأخرى. والمدينة هي مدينة النبي لأن مذهبها أصح المذاهب. والزمان جيل النبي والأجيال التي تلته إذا كان لا بدَّ من تحرير العقول من البدع، أو ما خالطها في الأعصر الإسلامية اللاحقة، فتأصيل الإسلام بالسير على ما كان عليه أهل السُنَّة والجماعة. والأصولية التيمية هي سلفية بالدرجة الأولى في عصر الإنحطاط المملوكي حفظاً للإسلام وذبّاً عن الدين الحنيف.

٤ ـ على أن الأصولية عند محمد بن عبد الوهَّاب ومحمد رشيد رضا، وإن تأثرت على نطاق كبير بتعاليم ابن تيمية ونزعته السلفية السُّنية المناهضة للبدع المستجدة في الإسلام من فرق كلامية معتزلة وطرق صوفية وفلسفة غربية أوروبية، إلاَّ أنهما نزعا باتجاه تعريب الإسلام، بمعنى أن حركة الإحياء الإسلامي يجب أن تكون عربية، كما نشأت أصلاً، وأن تنطلق من الجزيرة العربية مهد الإسلام الأول. وإذا كان هذا الأمر مفهوماً بالنسبة إلى ابن عبد الوهَّاب بالنظر إلى أن نجد موطنه الأصلي، فإن ثمة تساؤلات تثار حول الدوافع والعوامل التي حدت محمد رشيد رضا إلى تأييد الوهَّابية سياسياً بالرغم من البعد الجغرافي في خضم تحولات كانت تعصف بالعالم الإسلامي مع تصفية تركة «الرجل المريض» أي السلطنة العثمانية الإسلامية؟

٥ ـ على أن الأصولية المعاصرة كما بدت مع الإمام الخميني وأمير الجماعة الإسلامية في باكستان أبي الأعلى المودودي لا تعدو كونها حركة إيديولوجية، تكتسب شرعية طرحها من أصول الإسلام، وهي تسعى إلى إحداث انقلاب في الواقع الإسلامي، لتنقض بالفكر والممارسة ما تعتبره من غير النتاج الإسلامي. فهي حركة ثورية بهذا المعنى، تنصب على معالجة قضايا العصر، باستنباطات وحلول لا تتناول العقيدة بما هي تشريع، بل تبحث في أشكال التنظيم والأطر الكفيلة بالحفاظ على الخط الرسالي كما بُلِّغ إلى النبيّ عن طريق الوحيّ.

ولعلَّ تعريب الإسلام سيفتح الباب أمام حركات إسلامية عربية النشأة والأهداف. نجد أولى تعبيراتها عند مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» في مصر حسن البنَّا، الذي سنعرض لفكره وآرائه، وما ينجم عنها من إشكاليات في الفصل الأول من القسم الثاني.



القسم الثاني

إشكاليات الأصولية الإسلامية العربية السنيّة
لدى تنظيم الإخوان المسلمين

تمهيد

سنسعى، في هذا القسم، إلى مقاربة أولى المحاولات المعاصرة التي قامت بها الحركات الإسلامية العربية لإعادة بعث الإسلام في الحياة الحاضرة في هدي العقل الإسلامي السُّنّي. وقد مثل تنظيم «الإخوان المسلمين» (١٩٢٨) طليعة الحركات النضالية الإسلامية على شاكلة الحركات السياسية الحزبية التي تنامت في أوروبا مع بدايات القرن العشرين.

في هذا القسم، نحصر عملنا في دراسة منطلقات الأصولية العربية السنّية لدى اثنين من كبار دعاتها. الأول حسن البنّا (اغتيل ١٩٤٩)، وهو المؤسس والداعية. والثاني هو سيّد قطب (أعدم ١٩٦٦)، وهو المنظِّر والإيديولوجي وواضع **معالم في الطريق** الكتاب الذي طالما اعتبر في نظر كثيرين دليل الحركات الإسلامية المعاصرة.

وعلى مستوى المواضيع المطروحة، لم نتناول سوى المسائل التي تعني العنوان العام للأطروحة، قصدنا «الإشكاليات». فحرصنا على بحث مسألتين مشتركتين عندهما: «المجتمع والعدالة الاجتماعية»، و«الأمة والدولة». ومهدنا لهما عند كل واحد بالإشارة إلى إشكاليات المنهج أو الطريق، الذي بدأ منه وسار عليه واحدهما.

والعبرة من هذا الانتقاء التعرّض لأخطر قضيتين تواجهان العالم المعاصر، ومنه عالم الإسلام، نعني بهما: العدالة الاجتماعية والحكم الإسلامي العادل، ومدى علاقتهما بالإدارة السياسية والاقتصادية.

لقد تضمن هذا القسم ثلاثة فصول: الأول، يخص البنّا، وسنسعى فيه إلى التماس المقاربة بين العقل الإلهي والعقل الإنساني الوضعي بدءاً من المعاندة بينهما. ومحور الفصلين الثاني والثالث تصور سيّد قطب، وسنذهب فيه إلى اكتشاف خاصيات

التصوُّر الأصولي لديه، بدءاً من المفارقة بين الإلهي والوضعي إلى إمكانية التلاقي العابر بينهما.

والفائدة البنائية من دراسة هذا الباب هنا، إلقاء الضوء على الأصولية العربية السنيّة المعاصرة، باعتبارها الأسبق، من الناحية الزمنية، في الدعوة إلى إعادة بناء المجتمعات العربية وفقاً لمبادئ الإسلام وأصوله الأولى.

إنّ دراستنا هذه لا تبحث في نشأة «الإخوان المسلمين»، وفي تطور حركتهم من الزاوية التاريخية، فهذا شأن المؤرخ؛ بل من زاوية عقليّة، تنظر في الدّعوة الجديدة إلى الإسلام، وعلى مستوى الفكر فقط.

وسنراعي وحدة المسائل المدروسة لنتمكّن في الختام من تشخيص خاصيّات «الأصولية الإسلامية» عند المؤسّس والمنظّر ـ الإيديولوجي. هذه الخاصيّات، وإن استقت تعاليمها من ينابيع عقيدية واحدة، فإنها تمظهرت لدى كلّ من المفكرين على قياس الأوضاع السياسية والاجتماعية الماثلة أمامهما. فجاءت الخلاصة تعكس ميزات المشابهة والافتراق على متون الكتابات والمؤلّفات التي توّفرت لنا، وكانت المصادر الأوثق لدراستنا.

الفصل الرابع

إشكاليَّات الأصولية عند حسن البنّا بين معاندة العقل الوضعي ومقاربته

تمهيد

سنسعى في هذا الفصل إلى كشف الغطاء عن بعض الإشكاليات المتولدة عن التصوُّر الذي قدَّمه حسن البنَّا لمعالجة مشكلات مصر ما بين ١٩٢٨، تاريخ تأسيس جماعة «الإخوان المسلمين»، و١٩٤٩ تاريخ اغتيال المؤسّس المرشد.

وهذا التصوُّر المرتكز، على أصول الإسلام، القرآن والسنَّة النبوية، وبعض المفكرين السنيّين الموقظين على الأصولية مثل الغزالي ومحمد رشيد رضا وغيرهما، كما رأينا، لم نسعَ إلى دراسته بمجمله، وجلُّ ما قمنا به التوقف عند مشكلتين بارزتين في المنظومة الفكرية للبنّا، ألا وهما: مشكلة المجتمع والعدالة الاجتماعية ومشكلة الأمة والدولة.

ولأننا، نزعم أن مرّد الإشكاليات في التصوُّر الأصولي يكمن في المنهج التي يعتمده الأصوليون في صياغة بناءاتهم الفكروية، عالجنا في مستهل البحث هذا المنهج وإشكاليَّاته. وظنّاً منا بأن الإشكاليّة تكون متضمنة في التصورات والمفاهيم، لم نر بدّاً من عرض المشكلة في تصوراتها أولاً، ثم التوقف عند الإشكالات والإلتباسات.

ما سندرسه في هذا الفصل، من فكر البنّا، يتمحور حول قضايا المجتمع والسياسة والإصلاح. فلم نتناول فكره العقائدي أو الفقهي أو الديني على الجملة. ولذا، فالإشكاليات التي نناقشها لا صلة لها بالإسلام كدين وشريعة، بل بفكر ينتمي إلى هذا الإسلام، ويعالج مسائل العصر وفقاً لتعاليمه.

وسنحرص في هذا الفصل على تبيان مدلولات المفاهيم المستخدمة مثل: المجتمع، العدالة الاجتماعية، الأمة والدولة، في لغة البنّا، وفي الاستخدامات لدى كتاب عقلانيين ووضعانيين؛ ذلك لأن الإشكالية لا تنشأ إلاَّ داخل التصورات المكونة أساساً من مفاهيم متقابلة.

وسنعتمد على آثاره المكتوبة والمتوافرة بين أيدينا، وهي: دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، هل نحن قوم عمليون، بين الأمس واليوم، رسالة إلى المؤتمر الخامس، إلى الشباب، الأخوان المسلمون تحت راية القرآن، دعوتنا في طور جديد، نحو النور، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي، رسالة التعاليم، السلام في الإسلام، حديث الثلاثاء، مع الحرص على تجنُّب إصدار أي حكم، على نحو قبلي، والتشديد على الطريقة الاستقرائية في بلوغ النتيجة الكليَّة.

أولاً: الملتبس والمموَّه في المنهج البنّي

١ ـ منهج الدعوة عند البنَّا

نعني بمنهج أو منهاج الدعوة، عند حسن البنّا، الطريق الذي انتهجه في دعوته الدينية والسياسية لإحياء الإسلام، نظاماً وحياة. فالبحث يتعرض دائماً لنمط التفكير البنّي، ولا شأن، بالتالي، للإسلام كشريعة ودين به، لا من قريب ولا من بعيد. والقصد تبيان الالتباسات المتأدية عن المنهج المرسوم كما يصوّره. وهو تناوله بمناسبة ومن دون مناسبة في غير موضع في **مجموعة الرسائل**.

وما دامت الشريعة الإسلامية هي المصدر. وفيها جانبان نظري وعملي، فاستخلاص المنهاج الصالح لا بدّ أن ينطوي حكماً على ما هو نظري وعملي في آن واحد. فماذا في الشق النظري؟

في الكلام على الأساس الذي ابتنيت عليه عقيدة الإخوان المسلمين، يكرر البنَّا أنها «مستخلصة من كتاب الله وسُنَّة رسوله لا تخرج عنهما قيد أنملة»[١]. فأصول العقيدة، إذاً، هي «الأصول والعقائد التي جاء بها القرآن الكريم»[٢]. وكرّستها بالإيضاح والممارسة «السُّنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ، والسيرة المطهرة لسلف هذه الأمة»[٣].

---

(١) حسن البنّا، «هل نحن قوم عمليون،» في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣) حسن البنّا، «إلى الشباب،» في: البنا، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

والقرآن كتاب الله به اكتمل الوحي، أنزل على النبي محمد، وهو: - «الجامع لأصول الإصلاح الاجتماعي الشامل».

- أعلن الله به «المؤمنين بين الآن والآن بحسب الوقائع والظروف والمناسبات، في مدى اثنتين وعشرين سنة ونيفٍ».

- «جمع الله فيه لهذه الأمة تبيان كل شيء»[٤].

ما يثير الانتباه في القرآن وفقاً لما يرى البنَّا ورود الآيات تبعاً لأوضاع معينة وأحداث ملموسة في حيزها الزماني والمكاني. فالآيات، إذاً، تبدو كأنها إجابات محدَّدة جزئية، عن أحوال محددة، فردية أيضاً. وفي هذا تساوق منطقي، تقرُّه طبيعة العقل.

والدّين بما هو قرآن وسنَّة، يسحب عليه البنَّا، كذلك، معنى المرونة، ليكون بإمكانه أن يستجيب لكل ما هو متطور. والمرونة تعني التطور، فـ «الدين الإسلامي مرن. يستطيع أن يتطور مع كل زمن. والزمن والأفكار والوطن، عوامل من عوامل تغيير الأحكام. وليس معنى هذا أن الدين ليس واحداً، كلاّ، بل هو كالماء، يتلون بلون ما يوضع فيه من الآنية، فيظهر أحمر وأخضر وأصفر»[٥].

من غير الواضح تماماً، ماذا يقصد البنّا بالتشبيه المعقود بين الدين والماء: هل لتقريب الفكرة إلى أذهان أتباعه، أم لتوضيح أن الدّين يتكيف مع المتغيّرات المتكاثرة بحكم اعتبارات تتصل بتولد احتياجات الأفراد والمجتمع؟

والقرآن الكريم يشتمل على تعاليم تنظم شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة. وهي لا تقتصر فقط على الجوانب الروحية والعبادية، فهذا ظن خاطئ، «فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»[٦].

وعلى ذلك، وضع الله في الدين الإسلامي ما يلزم من أصول لحياة الأمم ونهضتها وإسعادها. ففيه «أصح القواعد وأنسب النظم وأدق القوانين لحياة الفرد رجلاً وامرأة، وحياة الأسر في تكوينها وانحلالها، وحياة الأمم في نشوئها وقوتها

---

(٤) حسن البنّا، «بين الأمس واليوم،» في: المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٥) حسن البنّا، **حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا**، سجلها وأعدها للنشر أحمد عيسى عاشور (القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٥)، ص ٤٢٠.

(٦) حسن البنّا، «رسالة المؤتمر الخامس،» في: البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١١٩.

وضعفها، وحلَّل الفِكَر التي وقف أمامها المصلحون وقادة الأمم»[٧].

ويمضي البنا في تحميل النصوص الإسلامية أكثر مما تحتمل، فيرى أن التحولات السياسية في الربع الأول من هذا القرن، خاض الإسلام فيها كلها، «فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة، والصلة بين المنتج والمستهلك، وما يمتّ بصلة قريبة أو بعيدة إلى هذه البحوث التي تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه نعتقد أن الإسلام خاض في لبِّها»[٨].

والواقع، أن البنّا الذي يحسب أن الإسلام خاض في لبّ القضايا المذكورة لا يبدي رأيه فيها رفضاً أو قبولاً. على أن المستفاد من الكيفية التي عرضت فيها هذه المسائل، أن للإسلام موقفاً إيجابياً منها. لكن الأمر لا يفضي به إلى التسليم بها كأساس لنهضة الشرق. ولا نعرف على وجه اليقين القاطع ما إذا كانت تتنافى مع الإسلام بحسب البنا أم لا. لكنّ، الثابت، أنه يرى في قواعد الإسلام أصولاً لنهضة الشرق، محذراً من أن أي «مظهرٍ من مظاهر النهضة يتنافى مع قواعد الإسلام، ويصطدم بأحكام القرآن فهو تجربة فاسدة فاشلة.. فخير للأمم التي تريد النهوض أن تسلك إليه أقصر الطريق باتباعها أحكام الإسلام»[٩].

وفي هذا السياق، يبرز سؤال ملحّ ومنطقي: هل مباح للأمة الإسلامية أن تأخذ مما لدى الأمم الأخرى؟

استند البنّا إلى حديث نبوي شريف فيه أن «الحكمة ضالَّة المؤمن يأخذها أنَّى وجدها»؛ ليقرّر أن الإسلام يحثُ على اقتباس من كل شيء أحسنه. وإذا لم يمس هذا الشيء المقتبس قواعد الإسلام «فليس هناك ما يمنع من أن ننقل كل ما هو نافع مفيد عن غيرنا ونطبقه وفق قواعد ديننا ونظام حياتنا وحاجات شعبنا»[١٠].

وتمهيدات منهج البنّا في تبيان صلاحية الإسلام المطلقة لكل زمان ومكان، تستدعي ضرباً من التمييز بين الإسلام وسواه من الأديان. وطالما أن الموضوع يتصل بالنهضة في الشرق، والشائع حينذاك التطلع إلى أوروبا للاقتداء بها؛ فإن البنّا يفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي ـ لأن طبيعة التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر، وسلطة رجال الدين، في الإسلام، لا تملك تغيير الأوضاع ولا

(٧) حسن البنّا، «إلى أي شيء ندعو الناس،» في: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٠) حسن البنّا، «دعوتنا في طور جديد،» في: المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

قلب النظم، «مما جعل القواعد الأساسية في الإسلام على مرّ القرون، تساير العصور وتدعو إلى الرقي وتعضد العلم وتحمي العلماء»[١١].

وقبل أن ننتقل إلى عرض فهم البنّا للمنهج العملي الذي هو بالضرورة منطلق «الإخوان المسلمين»؛ نرى أن نتوقف قليلاً عند مقولة إن سلطة رجال الدين المسلمين محصورة، محدودة لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم، متسائلين عن المعنى المقصود منها، والمقصد المطلوب أن تؤديه، مسجلين سلفاً محاولة البنّا تحييد رجال الدين عن حركة الفعل والتأثير في الأحداث؛ إما لإبقاء الساحة لحركته، وأما لحماية السلطة القائمة آنذاك.

والثابت، من استقراء التاريخ أن الفقهاء المسلمين لم يخرجوا مرة عن حركة الواقع، وليس صحيحاً أنهم لم يتمكنوا من التأثير في النظم وتغيير الأوضاع.

فبعد عرض الإطار الفكري الذي يشكل نظرية الأصولية البنيّة نتطرق إلى الإطار العملي، أو برغماتية هذه الأصولية. ذلك لأنَّ نظرة البنّا إلى الإسلام اتسمت بخصوصية معينة؛ فحافظت على الشكل، وذهبت في فهم المعنى فهماً ملائماً للغرض السياسي المستتر وراء حرارة التعبير المنبعثة في عاطفة قوية والفاعلة في مشاعر الآخرين وعواطفهم. فالبنّا يميز المنهج العملي من المنهج النظري. قال: «المنهاج الصحيح وجده الإخوان في كتاب الله وسنّة رسوله وأحكام الإسلام حين يفهمها المسلمون غضّة نقية بعيدة عن الدخائل والمفتريات فعكفوا على دراسة الإسلام على هذا الأساس دراسة سهلة واسعة مستوعبة»[١٢].

إذاً، العودة إلى الإسلام ودراسته، هما أولى الخطوات على الطريق. ولكن الدراسة تبدو مختلفة عمّا عاصرها أو سبقها، ولا ندري الفوارق بين فهم البنّا وسواه للإسلام وأحكامه. وثانية هذه الخطوات ما ارتسم في أذهان «الإخوان» من اقتناعات بأن للإسلام معنى كلياً شاملاً يتعيَّن أن «يهيمن على كل شؤون الحياة»[١٣]. غير أنه لم يعرض للتفاصيل الجزئية الدنيوية، وإنما وضع القواعد الكلية وأرشد الناس إلى الطريقة العملية للسير في حدودها. وثالثة هذه الخطوات، الإيمان بأن الإسلام أداة الإصلاح الاجتماعي في سائر شؤون الدنيا. فالإسلام «لا يدع صغيرة أو كبيرة من

(١١) حسن البنّا، «نحو النور،» في: المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٢) حسن البنّا، «دعوتنا،» في: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٣) البنّا، «رسالة المؤتمر الخامس،» ص ١٢٠.

شؤون الحياة إلا تناولها»[١٤]. ورابعة هذه الخطوات، الجهاد في سبيل الإسلام، وهذا أمر ميسور للمرء أن يفعله، فمن «واجب المسلم الحق أن يجاهد في سبيل هذا الإسلام حتى يهيمن على المجتمع كله»[١٥].

وخامسة هذه الخطوات، الانصراف إلى الممارسة بدل المجادلة والمناقشة مع النظريات الأخرى السائدة لدى الأحزاب المصرية. موصياً أنصاره بالعمل لا الجدل، لأن العبرة في الأعمال وليس في الأقوال، فقد «كنت أود أن نظل دائماً نعمل ولا نتكلم، وأن نكل للأعمال وحدها، الحديث عن الإخوان وخطوات الإخوان»[١٦].

وسادسة هذه الخطوات، تجديد الدعوة إلى الإسلام بين المسلمين. ولكن وفق قواعد جديدة، تتوخى الدقة والمنطق والبحث العلمي، ثم رسم الطرق العملية التي «أعدَّها (أهل الدعوة) لتحقيق ما يريدون ولتذليل ما سيصادفون من عقبات لا بدَّ من وجودها في الطريق»[١٧].

ومن الطبيعي، بحسب البنَّا، أن تتماهى أغراض الإسلام مع أغراض الإخوان؛ وما دام الأمر هكذا، فالواجب يقضي بإحداث تغيير في الحال القائمة، فلا بدَّ من تصحيح فهم المسلمين لدينهم وتجديد أثر الكتاب في نفوسهم «ثم خدمة المجتمعات وتنقيتها بمحاربة الجهل والمرض والفقر والرذيلة وتشجيع البر والنفع العام في أية صورة»[١٨].

ويقتضي المنهج العملي الانتقال إلى الممارسة، وهي الخطوة السابعة، وتنهض على بناء الشخصية الإسلامية القادرة على إحداث التحوُّل في بثّ الدعوة. فالدعاة يجب إعدادهم و«تربية نفوسهم وتجديد الأرواح وتقوية الأخلاق وتنمية الرجولة الصحيحة في نفوس الأمَّة»[١٩]. وكل ذلك يبدو ضرورياً لبناء نهضة الأمَّة والشعب.

وعلى سلَّم هذا المنهج، تسير الدعوة من النظرية الممارسة، والقصد محدَّد بوضوح قاطع، وهو أن «تقوم في مصر دولة مسلمة تحتضن دعوة الإسلام»[٢٠].

---

(١٤) حسن البنّا، «في اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد،» في: المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) البنّا، «بين الأمس واليوم،» ص ١١٥.
(١٧) البنّا، «دعوتنا في طور جديد،» ص ٢٢٥.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(١٩) البنّا، «هل نحن قوم عمليون،» ص ٧١.
(٢٠) البنّا، «دعوتنا في طور جديد،» ص ٢٣٢.

وهذا يقضي بالخروج على «الفكرة التقليدية» الحاضنة لنظريات الغرب «وأن نفكّر تفكيراً استقلالياً يعتمد على أساس الإسلام الحنيف»[٢١].

٢ ـ إشكاليَّات المنهج

في ما تقدَّم، أتينا على العناوين الكبرى لمنهج البنَّا ببعديه: النظري، الفكري، العقائدي، والعملي، التطبيقي القابل للممارسة. وحرصنا على تبيان أن الفكر هو صورة مخيلة في الذهن، موضوعاً ومحمولاً في آن، تتفاعل مع عناصره الممكنة في زمان ليس زمانه، وفي بيئة هي بيئته روحاً، وليست بيئته جسماً وعظماً، لنرى في ما بعد هل ثمَّة إشكالات والتباسات في الطرح المعروض، هذا فضلاً عن التمويهات التي تخفي وراءها تلبيسات، لا ندري ما إذا كانت من ضرورة المنهج، أم من آلات الدعاية.

يحق لأي مصلح أو مفكّر أن يرسم الطريق التي يريد أن يسير عليها، وأن يحدّد معالمها على النحو الذي يشاء. ويأتي الدارس أو الناقد ليدلي بدلوه على قدر ما يتمكن.

والبنّا عيَّن منهجه بوضوح. ودراستنا لهذا المنهج، أفضت بنا إلى استخلاص إشكالات والتباسات، نحصرها في الآتي:

أ ـ عقيدة «الإخوان» مستمدة من القرآن والسُّنَّة الموضوعة بـ «الصحيحة والثابتة»، «السيرة المطهرة» لسلف أمة الإسلام، وما يستوقفنا محمولات السُّنَّة، من الصحة إلى الثبات، الأمر الذي يحمل على التساؤل عمَّا إذا كان ثمة سُنَّة مزيفة، وسنة غير مسندة. أما الكلام على سيرة السلف، فيثير مسألة الحدود والتوصيف، وتبيان هذه الأشياء، بطريقة لا تقبل اللبس والتعمية.

ب ـ الالتباس الثاني ناجم عن القول بمرونة الدين، وقابليته لملاءمة كل زمان. والأمر المعروض يتصل بدلالة المرونة وإسنادها، فهي تدل على التطوُّر حسبما يستدل من سياق الكلام، والتطوُّر يفترض أن يتصل بالتشريع ولا يتصل بالدين.

وتبدو الجملة التالية: والزمن والأفكار والوطن، عوامل من عوامل تغيير الأحكام فارغة من أي مدلول منطقي.

ج ـ مما لا ريب فيه أن في الإسلام جانبين: روحاني ينظم صلة المرء بربه،

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

وعملي يرسم حدود الفرد، وما يعترض سبيله لجهة الحرام والحلال. ومن الطبيعي أن يذهب البنّا بعيداً في اعتبار الشرع الإسلامي قد انتظم أصحّ القواعد وأنسب القوانين للفرد والجماعة على حدٍّ سواء.

أما أن يحمَّل الإسلام فوق ما يحمل، لجهة أنه خاض في القومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية، وتوزيع الثروة ومبادئ الاقتصاد السياسي فمسألة فيها نظر..

والتساؤل المطروح، يتصل بالأدلّة المساقة على إعلان البنّا هذا. وما دام النصّ الديني يحكم الباحث، باعتباره مرجعية أفكاره، فأين نعثر على هذه المسائل في مصادر الشريعة؟ مع الإشارة إلى أن المسائل مدار القول، ظهرت في بيئة بشرية وإجتماعية ليست، بأي حال، بيئة الإسلام في شيء وإن كانت تنطوي على منتظمات سياسية وعقائدية واقتصادية، هي بالضرورة إنتاج زمانها واستجابة لتطوُّر مجتمع ما، وتتضمَّن حلولاً لأزماته.

وفي هذا المجال، نرى أنه كان بوسع البنّا أن يردَّ هذه الحلول، ويقترح بديلاً لها ما يشاء، مستنبطاً من الإسلام وقواعده ومبادئه ما يظنه صواباً وحلاًّ لمعضلات قائمة في مجتمعه.

وعلى الأغلب، قد يكون الدافع لإعلان مؤسّس حركة «الإخوان المسلمين»، مردُّه إلى سيطرة هذه القضايا على المناخ الفكري والعقيدي في مصر، الأمر الذي حدا به إلى القول بأن الإسلام تضمنها في لبّ تعاليمه. وما هي بالتالي، بالشيء الجديد الذي ينأى بالعالمين عن دينهم وعقيدتهم الأصلية.

ومرّة أخرى نحسب أن الصراع الإيديولوجي الذي ساد مصر إبّان الحرب الكونية الثانية، حول أيّ الخيارات أصحّ لبناء دولة حديثة، في عالم حلّت فيه العقائد مكان الحروب، سبّب للبنّا الذهاب في أطروحات ملأى بالإشكالات ومبنية على صعوبات فكرية من اليسير بمكان وضع الأصبع عليها.

وبتفصيل بسيط، فرضت ظاهرة اليسار، وما طرح من شعارات وأفكار تركت تأثيراً واضحاً لدى الرأي العام تلبيس الإسلام ثوب المعاصرة؛ فأوقعته بهذا النوع من الإشكالات والتمويهات.

وكلما تمادى البنّا في تبيان منهجه وقع في مطبّ إشكالات جديدة. فالتنبيه إلى أن آيات القرآن الكريم وردت تبعاً لظروف معينة، وفي مدى زمني استغرق نحو اثنتين وعشرين سنة ونيّف، يخفي في ثناياه إشكالاً عاماً، سيسحب نفسه على مجمل فكر البنّا ومحطاته البارزة.

والإشكال لا يكمن في تقرير أن الآيات أتت استجابة لمعطيات معينة في زمان معينٍ؛ لأن هذا ينطوي على صحَّة في التفكير. أما القول بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، بغضّ النظر عن المعطيات المستجدة والمتطلبات المستجدة على الدوام، فهنا وجه الإشكال.

وإذا ما عدنا إلى نصّ البنّا عينه، يتوضح بصورة أبين سبب الإشكال المنهجي لديه. فالمنهج الإسلامي يأتي في مواجهة المنهج الغربي، ولنقل اصطلاحاً، المنهج «المستورد». فهو يطمح إلى إبعاد منهج «النهضة الغربية» عن الشرق ومصر جزء منه، لأن ما صحَّ في الغرب لا تتوجب صحته في الشرق. فأيُّ نهضةٍ تصطدم بأحكام القرآن هي فاسدة بالضرورة. ومن تركيب أحكام مجموعة ما تقدم من أقوال البنّا نلقى تناقضاً صارخاً في تصور المنهج. فالقرآن خاض في لبِّ مسائل القومية والاشتراكية والرأسمالية وما عداها، ومع ذلك؛ فإن أيَّ نهضة شرقية تبنى على قواعد القومية والاشتراكية والرأسمالية، فهي تجربة فاسدة، تفتقر إلى الشرعية الدينية، وخارجة، حكماً، على روح الشرع وتعاليم الدين الحنيف، أي هي ممهورة بطابع الكفر.

على أن البنا، فضلاً عن ذلك، يقدم قوله، بأن الإسلام خاض في هذه المسائل، على سبيل الظن، وهو دون اليقين، الأمر الذي ينطوي بذاته على إشكال داخلي، إذ يفتقد إعلان البنّا إلى الأدلَّة الجازمة القاطعة.

ولو نظرنا، إلى الموضوع، من وجهة الدلالة اللفظية للعبارات لوجدنا أن أمامنا مجموعة صفات تحتاج إلى تدقيق. فما هو المقصود بمفردات من نوع «غضة، نقية، سهلة، واسعة، مستوعبة»؟ هل نفهم منها عزفاً على وتر العاطفة، أم نوعاً من الخطاب الأخلاقي؟

نترك للبنّا أن يضمر ما يشاء، ولكنّنا أمام لفظ لا يعبِّر عن شيء محدَّد. وفي مجال التمويه اللفظي أيضاً، ينعت البنّا الأخذ عن أوروبا بالعمل التقليدي، فالتقليد يرتدي عنده معنى مغايراً للمدلول المألوف والمتعارف عليه؛ ذلك لأنه يفهم منه الأخذ عن السلف وما توارثوه.

ونحسب أن علَّة هذا الالتباس ـ التمويه تكمن في غاية مخفية عنده، قد تكون التشويش على خصومه في الفكر والسياسة، بإضفاء معانٍ معينة على المصطلحات التي يستعيرها هؤلاء في نقد ومحاربة دعوة البنّا. إلا أن مفكراً مصرياً هو زكي نجيب محمود يعزو الأمر إلى عامل تكويني يدخل في بنية الذهنية العربية والمصرية،

على السواء، هو الثقافة، فـ «العربي بصفة عامة (والمصري عربي) أشد ميلاً بحكم ثقافته إلى العبارة المثيرة منه إلى العبارة المستندة إلى عقل»[٢٢].

د ـ مسألة أخرى تفرض دراسة منهج البنّا التطرق إليها، هي التباس التجديد في الدعوة، لجهة تقديمها، مع مراعاة الدقة والمنطق والبحث العلمي. ذلك لأن مؤسس «الإخوان المسلمين» يلجأ إلى العقل في النظر الجديد إلى الدين، يعني أنه يستبعد التقليد والأخذ عن السلف، فثمة غموض يسيطر على هذا الاتجاه: أي منطق وأي بحث علمي يدعو البنّا إلى انتهاجه؟ وكيف يخرج على التقليد، وهو الداعي بإلحاح إلى استلهام السيرة المطهرة لسلف هذه الأمة؟ ربما كان الأحرى بالبنّا أن يستلهم نظرة سلفه محمد رشيد رضا إلى التقليد ووجوب منعه والحث على اللجوء صراحة إلى العقل، ذلك لأن القرآن «قد جاء يهدي جميع متتبعي الملل والأديان إلى استعمال عقولهم مع ضمائرهم للوصول إلى العلم والهدي في الدين، وألّا يكتفوا بما كان عليه آباؤهم وأجدادهم من ذلك»[٢٣].

والسمة العامة لمنهج البنّا أن أحكامه تأتي على شكل مصادرات أو مسلمات، فهي لا تحتاج، في نظره، إلى أي دليل تستند إليه. والمنطلق واضح تمام الوضوح: هو القرآن والسُّنّة؛ أي أصول الإسلام. وهذه لا تبعث على البحث عن مسوغات منطقية، فهي مقبولة عن طريق التقليد. والتقليد هو مرتكز العقل في مرحلة استخراج الموقف الشرعي من القضايا المثارة، بتطبيق ما هو كلي على ما هو جزئي. بمعنى آخر، السيطرة على الجزئي المتحوّل المتغير، بإعادته إلى الكليّ، الثابت، المطلق. فالقبلي يحدِّد البعدي. فأصول الإسلام ببعديها القبلي الإلهي، والبعدي المُعاش في زمان سبق وانقضى هي علّةُ استخراج الأحكام والمواقف لجملة ما هو ناشئ أو سينشأ.

فالمنهج التمثيلي يفرض نفسه على طول الخط الفكري للبنّا، ولمنهجه، في إعادة إحياء الإسلام. فالاهتمام ينصبّ على اجتراح الطريقة لمطابقة حياة المسلمين مع تعاليم السماء والتجربة الإسلامية الأولى.

وبلا مراء، يبدو أن البنّا شديد الاقتناع بالطريق الذي يدعو إلى السير عليه.

---

(٢٢) زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٢١.

(٢٣) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، ط ٣ (بيروت: عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٧١.

فالعقيدة المتلقاة عن طريق التقليد، يتعيَّن التسليم بأنها هي المنهج الأصح والأسلم لبناء الأمة حاضراً ومستقبلاً. فقد بعث برسالة مشتركة إلى الملك فاروق الأول ورئيس حكومته مصطفى النحاس باشا جاء فيها: «فإنكم سترون أمامكم طريقين: فأما الأول فطريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها. وعقيدتنا أن الطريق الأول طريق الإسلام وقواعده وأصوله هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يشكِّل وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلة»[٢٤].

ووفقاً لهذا المنهج، يضحي كل شأن من شؤون الحياة محكوماً في النظرة إليه على قواعد مقررة وثابتة في الإسلام.

وأصولية البنّا، على هذا، هي دعوة واضحة، لإحياء الإسلام مع مستهل القرن الرابع عشر للهجرة، تماماً كما حصل مع أبي حامد الغزّالي في مستهل القرن الخامس الهجري.

ولا تبدو دعوة البنّا نقيضاً لسائر الدعوات وحسب، وإنما لقطع الطريق عليها، وعلى الأخص دعوتا الشيوعية والديمقراطية. «فالشيوعية جادة في فرض تعاليمها على أبناء هذا المجتمع والديمقراطية الاستعمارية الهزيلة تحاول من جانبها أن تقاوم هذا التيار»[٢٥].

وإزاء هذا، يستقيم منهج البنّا في تقرير بديهة لا تقبل الجدل، ولا هي موضع اختيار، وبالتالي، فلا حرية في أن يتبنى المصريون الإسلام وتعاليمه لمعالجة مشكلاتهم فـ «نحن في الحقيقة لسنا مخيرين ولسنا أحراراً في الاختيار، فإننا جميعاً آمنا بهذا الإسلام الحنيف ديناً ودولة. واعتبرنا مصر دولة إسلامية، بل هي زعيمة دول الإسلام»[٢٦].

ولا غرابة في أن تظهر التباسات المنهج في المسائل التي عالجها البنَّا في «مجموعة رسائله» وباقي مؤلفاته المعروفة.

ويغلب على طريقة البنّا في إحياء الدعوة الإسلامية الأسلوب الخطابي الذي تقوم مقدماته على أساس عاطفي. أما الجديد في الدعوة عند هذا الإمام فطريقه

(٢٤) البنا، «نحو النور،» ص ٢٧٤.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

الاستنباط، أي استخراج «المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة»[٢٧]، أو ما «يتصف بالدقة ولزوم النتيجة عن المقدّمات دون الإهابة بالتجربة»[٢٨].

ولأن البنّا ليس فقيهاً، فلا حاجة في نظره إلى القياس، إذ تكفي مسلمات ثابتة لإحياء الإسلام، قوامها: القرآن، وسنّة النبي محمد، وسيرة سلف الأمّة الإسلامية.

واضح أن المنهج ينطوي بذاته على الإشكال بذاته. فالإشكال ملازم للمنهج، أي أن المنهج ملتبس أصلاً.

نرغب في الكشف عن تجليات فكر البنّا في بعض المسائل التي تتمحور حولها هذه الأصولية، رافعين الستار عن إشكالياتها بعد ما نظرنا في إشكالية المنهج نفسه.

وتنحصر في مسألتين اثنتين، تشتمل كل واحدة منهما على جملة من المواضيع التي تسلط الضوء على مجمل النظام الفكروي عند البنّا. وهاتان المسألتان هما: المجتمع والعدالة الاجتماعية، والأمّة والدولة.

ثانياً: المجتمع والعدالة الاجتماعية: صورة المثال الغائب والإستعادة الموهومة

لا نجد عند البنّا مفهوماً محدداً للمجتمع؛ فهو لا ينظر إليه نظرة الباحث العالِم. لذا، فإن نظرته للإصلاح والعدالة لا تأتي تحت عنوان بعينه. وإنما تساق شتيتاً في غير موضع من الرسائل، وتتوزع على مناسبات وخطابات ومؤتمرات ضمن خطاب الدعوة العام للمرشد.

وهذه النظرة، وإن لم تَغُص في غور الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي كان المجتمع المصري يعانيها آنذاك إلاّ أنها، في مجملها، تعزو الأمر إلى الابتعاد عن الإسلام ودخول عصور الانحطاط التي آلت إلى سيطرة الغرب على ديار الإسلام، ومنها مصر، بالطبع. فالإصلاح الاجتماعي، يتعيّن أن ينهض على أصول إسلامية، وكذلك العدالة بين الناس.

١ ـ مظاهر الفساد الاجتماعي

تنحصر مظاهر هذا النوع من الفساد في الفقر والجهل والمرض والضعف. ففي رسالة للمؤتمر السادس للإخوان المنعقد في كانون الثاني/ يناير ١٩٤١، كتب البنّا

(٢٧) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، طبعة جديدة (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، ص ٢٢.

(٢٨) مراد وهبة، يوسف كرم ويوسف شلاله، **المعجم الفلسفي**، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١)، مادة منهج.

حول مظاهر الفساد الاجتماعي: . . . «وهل ينتشر الفقر والجهل والمرض والضعف في بلد متمدن كما ينتشر في مصر الغنيّة مهد الحضارة والعلوم وزعيمة أقطار المشرق»؟[٢٩]. فالفلاحون لا يملكون من الأرض التي ينتحلون العيش عليها مقدار خمسة أفدنة، والعمّال، يبلغ عددهم نحواً من ستة ملايين عامل، يشكون العطالة من العمل بأكثريتهم، فضلاً عن الجيوش من حملة الشهادات العاطلين. «فكيف يشعر إنسان هذه حاله بكرامته الإنسانية أو يعرف معنى العاطفة القومية والوطنية»؟[٣٠].

والأزمات الاجتماعية، على ما يلاحظ البنّا، تنضح بمآسٍ على مستوى المرض والأمية والانحطاط الخلقي والجريمة والإقبال على المحرمات. ولا تعوزه لغة الأرقام[٣١] في رسم صورة الفساد الاجتماعي في بلاده. فمن الناحية الصحية تكثر الأمراض كالبلهارسيا (مليون مصاب) والانكلستوما (نصف مليون) والرمد (مليون ونصف). و«في مصر ٩٠ في المائة مريض بالرمد والطفيليات، وفيها ٥٥،٥٧٥ من فاقدي البصر، ويكشف لنا الكشف الطبي في المدارس وفي المعاهد والجامعة ـ ومنها الكلية الحربية ـ حقائق عجيبة عن ضعف بنية الطلاب وهم زهرة شباب الأمة، وكل ذلك في أمة علّمها نبيها أن تسأل الله أن يعافيها في أبدانها وفي سمعها وفي بصرها»[٣٢].

ويتوقف البنّا عند الجرائم المخالفة للقانون الوضعي فيرى تفشياً لروح الجريمة لدى المصريين. «فقد بلغ عدد الذين حوكموا بجرائم تخالف القانون في سنة ١٩٣٨ أكثر من مليون مصري ومصرية»[٣٣].

ولم يغفل الإمام الكلام على عصيان أوامر الدين ونواهيه، وإن يكن القانون الوضعي لا يعتبرها كبائر، فالمصريون، كباراً وصغاراً، ذهبوا في المعاصي إلى حدٍّ بعيد، فكثر تناول «الخمور والإقبال على القمار واليانصيب والسباق ونحوها. . . دون خشية أو حياء»[٣٤].

---

(٢٩) حسن البنّا، «رسالة المؤتمر السادس،» في: البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا،** ص ٢٠٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣١) الأرقام التي أوردها البنّا في خطابه تعود الى إحصاء أجري عام ١٩٤١، حين ألقى الخطاب.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣٣) البنّا، «رسالة المؤتمر السادس،» ص ٢١٠.

(٣٤) المصدر نفسه.

٢ ـ أسباب الفساد الاجتماعي

انبرى البنّا يبحث عن أسباب الفساد الاجتماعي بعدما بلغ ذروته. فعصفت بالناس أوضاع جاءت على مقومات حياتهم الدنيوية والدينية على حدّ سواء. فلم يبق ما يعتزون به من ثروة ومال وصحة. كما ضربت صميم مقوماتهم الدينية من تأدية الشعائر إلى مسألة الإيمان الحق.

وليس من العسير على مفكر من طراز حسن البنّا أن يشخص أسباب داء الفساد، ويصف العلاج الناجع له. فثمة، برأيه، سببان جوهريان أديا إلى استفحال الفساد الاجتماعي في مصر، أولهما: الغزو الأوروبي، وتصدير القيم الأخلاقية المنافية لآداب الإسلام وتعاليمه الخُلُقية، وثانيهما الفرقة والانقسام الداخلي، والاختلاف والتصارع بين الجماعات والأحزاب، والعجز عن الاتفاق على هدف واحد ومنهاج هادٍ للخلاص.

وبمثل البساطة التي حدَّد فيها ظاهرة الفساد وعينً أسبابها، يرسم البنا طريق التخلص من الوضع الفاسد بخطوتين متلازمتين: تحطيم هذا الوضع، و«أن نستبدل به نظاماً اجتماعياً خيراً منه»[٣٥].

ولم يتطرق البنّا إلى ماهيَّة نظامه الاجتماعي البديل، لكنّه يدعو إلى التسلُّح بالإيمان والابتعاد عن اليأس، ويشترط لنظامه حكومة تحرسه شرط أن تكون «حازمة تهب نفسها لوطنها. . . ويؤيدها شعبٌ متحدُ الكلمة. . . قوي الإيمان»[٣٦].

ولَّما كان لا بدّ من إنقاذ بلاده فالطريق بيِّن. وما تفتقده الأمم في مراحلها الانتقالية من وضع إلى وضع يتوفر لمصر؛ و«الإسلام الحنيف بين أيدينا مصباحٌ وهَّاج نهتدي بنوره ونسير على هداه»[٣٧]. فخليق بالمصريين التحلل من «آثار الماضي وبناء المستقبل على دعائم قوية من الإصلاح الإسلامي القويم»[٣٨].

وهل هدف «الإخوان المسلمين» خلاف ذلك؟ إنه بالطبع لا، فما يسعى إليه هؤلاء يتلخص في «العودة إلى النظام الإسلامي الاجتماعي، والتحرر الكامل من كل سلطان أجنبي. . . ولنا بعد ذلك آمال جسام في إحياء مجد الإسلام وعظمة الإسلام»[٣٩].

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر نفسه.

٣ ـ علاج الفساد

يفترض منطق تشخيص الداء (الفساد) ووصف الدواء (الإصلاح) الناجع: الذي يقضي على مسببات المرض. ولمّا كان الابتعاد عن الإسلام أحد الأسباب التي أدت إلى تخلّف مصر وانحطاطها، فالحل بالعودة إلى روح الشريعة لإعادة إصلاح الفرد والأسرة والأمة بأسرها. ذلك أن لكل مشكلة اجتماعية في الإسلام دواء. «والدواء الأول في كل علاج صلاح النفوس والتضامن الاجتماعي بين بني الإنسان»[٤٠].

وصلاح النفوس يتم بطريقة إفرادية تزيد حلقاتها كلما زاد عدد الأفراد الصالحين. ويعتمد على تكوين قوة روحية في الإنسان والعائلة والمجتمع ككل. هي قوة الإسلام المترتبة على قيام المرء بالشعائر التي أمر بها الله. فالمجتمع يتكون من أجزاء (أفراد) كما يتألّف الكون من جواهر روحية بسيطة (مونادات)، كل واحد منها يمثل الوجود أجمع.

والإسلام يريد في الفرد «وجداناً شاعراً يتذوق الجمال والقبح، وإدراكاً صحيحاً يتصوَّر الصواب والخطأ وإرادة حازمة لا تضعف ولا تلين أمام الحق»[٤١].

وتكاليف الشرع وحدها توصل إلى بناء هذا الإنسان الفرد. «ففي العبادات الإسلامية أفضل ما يصل القلب بالله، وفي النظر الإسلامي ما يرقى بالعقول ويدفعها إلى كشف ستائر الكون ومعرفة دقائق الوجود»[٤٢].

فعليه، يضحي التعبّد واجباً، والتزام نظام الإسلام في الطعام والشراب والنوم شرطاً لحفظ البدن. والرجل والمرأة سواء في التزام قواعد الدين. وإذا ما صلح الرجل والمرأة كان صلاحهما لبنة في صلاح الأسرة التي هما قوامها، فيكونان «بيتاً نموذجاً وفق القواعد التي وضعها الإسلام»[٤٣].

وتتّسع حلقة الإصلاح لتشمل المجتمع بأسره. والمجتمع هو الأمّة. والأمّة مجموعة من الأسر، أو بتعبير البنا نفسه الأسرة أمّة مصغَّرة والأمة أسرة مكبَّرة. ولم يهمل الإسلام إرساء القواعد الاجتماعية للأمة داخل الأسرة والدولة والمجتمع وسائر الأمم.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٤٢) المصدر نفسه.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

على أن نظرية الإصلاح التراكمي من زاوية نظرية «المونادا الاجتماعي»، لا تحجب الإعلان عن أصول عامة في الإصلاح الاجتماعي، يتلمسها البنّا من القرآن الكريم، وتشتمل على: السمو بالنفس، إعلان الأخوة بين الناس، النهوض بالرجل والمرأة، وتأمين حق الحياة والملك والعمل والصحة والحرية والعلم والأمن لأفراد المجتمع، التشدد في محاربة الجرائم والكبائر و«اعتبار الدولة ممثلة للفكرة وقائمة على حمايتها، ومسؤولة عن تحقيق أهدافها في المجتمع الخاص، وإبلاغها إلى الناس»[٤٤].

ذلك، هو الجانب الثاني، من برنامج الإصلاح الاجتماعي العام الذي نادى به البنّا، والمستوحى أصلاً من شريعة النبي ومن تجربة الدولة الإسلامية الأولى التي نهضت في عهد الخلفاء الراشدين ولا عجب أن ترى في هذه الأصول تربية وأخلاق ومبادئ الأخوة بين الناس والمساواة بين الرجل والمرأة، والكلام على تطبيق القانون واحترام حق الإنسان في العمل والكسب وسائر ما فرضته المدنيات الحديثة من حقوق كالعلم والصحة والحياة.

وفضلاً عن هذا كلّه، يتعينّ توفر شرطين ضروريين لضمان الإصلاح وتدعيم ركائزه وهما: وحدة الأمة وقيام الدولة بنصب ما يلزم لتحقيق هذه الأهداف.

لم يقل البنّا ما هو مشترك بين تعاليم الإسلام ومبادئ المجتمعات الأوروبية الحديثة. لقد تجاهل الأمر تماماً. ويبدا للسامع وللقارئ على حدّ سواء أن مبادئ الإصلاح الصحيح للمجتمع مستمدة فقط من منهاج القرآن وسنة الرسول وخلفائه الراشدين، من بعده، ولا عيب في هذا؛ إلا أن المسألة هي: كيف يمكن أن تنطبق هذه الأصول على عملية الإصلاح ككل، وأن تخرج عن دائرة التصوُّر المثالي إلى دائرة التطبيق العملي بكل ممكناته وممتنعاته؟

لا ريب في أن، العودة إلى هذه الأصول تحرر المجتمع الإسلامي مما أصابه من موبقات الحضارة الغربية الغازية لديار الإسلام وعقول المسلمين والتي تتقوّم بأصول مناقضة لأصول الإسلام وتنحصر في أربعة: إنكار الله واليوم الآخر، والإباحية والتهافت على الملذات. والأنانية في الأفراد والطبقات والاعتراف بشرعية الربا.

وللدلالة على عقم الحضارة المادية الأوروبية، يتناول البنّا تأثيرها السلبي في التناحر الاجتماعي، واشتعال الثورات واضطرابات النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولم ينفع العلم والمعرفة هذه المجتمعات في توفير السعادة للإنسان.

(٤٤) البنّا، «هل نحن قوم عمليون،» ص ٩٤.

ولذا أضحى من الواجب الإقلاع عن حضارة الغرب والعودة إلى ينابيع الحضارة الإسلامية الأولى. فنموذج الإصلاح الاجتماعي المرتجى مثاله في المدنية الإسلامية السالفة وليس في المدنية الأوروبية الحاضرة.

وإذا كان لحضارة الغرب من حسنة فهي تكمن في ردة الفعل السلبية عليها. ويتعيَّن توظيفها في مجال إحياء جذوة الإسلام في نفوس الناس، وتحريك مشاعر اليقظة في داخلهم، والارتداد إلى الإسلام. قال: «وكما كان لذلك العدوان السياسي أثره في تنبيه المشاعر القومية، كان لهذا الطغيان الاجتماعي أثره كذلك في انتعاش الفكرة الإسلامية، فارتفعت الأصوات من كل مكان تطالب بالرجوع إلى الإسلام وتفهم أحكامه وتطبيق نظامه»[٤٥].

وكي لا تبقى نظرة البنّا إلى الإصلاح الاجتماعي مبادئ عامة ومجرَّدة، يقترح في رسالة وجهها إلى الملك فاروق عام ١٩٤٧ م (١٣٦٦ هـ) عدة خطوات لتخليص المجتمع المصري من مظاهر مرضية أصابته بتأثير من الاحتكاك مع الغرب.

وهذه الخطوات تشتمل على إصلاح النفوس واستعادة عادات السَّلف، ويختلط فيها الاجتماعي بالعلمي والتعليمي. ويجهد البنَّا في الحرص على مراعاة المأثور في العلاقات الاجتماعية عن المسلمين الأوائل.

فالمطلوب أولاً تعويد «الشعب على احترام الآداب العامة»، وثانياً معالجة قضية المرأة للرقي بها مع الحفاظ على تعاليم الإسلام. «حتى لا تترك هذه القضية التي هي أهم قضايا الاجتماع تحت رحمة الأقلام المغرضة والآراء الشاذة»، واعتبار الزنا جريمة يجلد فاعلها، و«منع الاختلاط بين الطلبة والطالبات، واعتبار خلوة أي رجل بامرأة لا تحل له جريمة يؤخذان بها»، وتشجيع الزواج والنسل وتحريم الرقص و«مصادر الكتب والصحف التي تعمل على إشاعة الفجور، وتحويل المقاهي لـ «تعليم الأميين القراءة والكتابة»، وثالثاً محاربة الخمر والمخدرات «والقضاء على القمار بكل أنواعه من ألعاب ويانصيب ومسابقات وأندية»[٤٦].

٤ ـ العدالة الاجتماعية

العدالة أو العدل في **لسان العرب**: «ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور»[٤٧].

---

(٤٥) البنا، «بين الأمس واليوم،» ص ١٠٦.

(٤٦) البنّا، «نحو النور،» ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٤٧) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة عدل.

وفي الإستخدامات الدارجة، يقال، عدالة توزيعية (Justice distributive) وهي ترجع إلى الدولة عندما تتولى قسمة الأموال بين المواطنين. ويقال بمقابله عدالة تعويضية (Justice commutative) التي ترجع إلى القضاء الذي يتولى تعويض المظلوم من الظالم(٤٨). ويستخدم تعبير العدالة عند لالاند (Lalande) «عندما نتكلم على الإنصاف أو المساواة(٤٩)».

وفي القرآن الكريم، آيات تتحدث، عن العدل والعدالة. منها: **﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾**(٥٠) والمعنى: لأعدل بينكم في الحكم أي لأحكم بالعدل، فأقضي في ما ينشأ من نزاعات من دون أن أظلم أحداً. وثانيها: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون﴾**(٥١). والعدل يدل على الإنصاف في هذه الآية، ويقارن الإحسان وسائر الفضائل التي دعا الله العباد إلى اتباعها. وثالثها: **﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله﴾**(٥٢) أي أقيموا العدل في العدو والوليّ، وهو عائد إلى العدل. فالعدل صنع التقوى والإيمان ومخافة الله.

فالعدل أو العدالة مأمور به شرعاً، وهو إقامة الحدود بين البشر انصافاً لهم بإقرار حقوقهم والزامهم بأداء واجباتهم، من دون أي انتقاص يتحوّل إلى مجلبة للظلم وإيذاء الآخرين.

بعدما تقدّم يصحّ أن نتساءل: بأيّ معنى يجوز لنا استخدام مصطلح العدالة الاجتماعية من غير أن نسيء إلى فكر البنّا الذي أهمل استخدام «عدالة اجتماعية» في كتاباته كما لاحظنا، وبما لا يحيد بالبحث عن مجراة الموضوعي؟

لئن كانت العدالة تعني ـ من بين ما تعني ـ الإنصاف والمساواة؛ فإنّنا نميل إلى معالجة الموضوع على مستويين عام وفردي. فعلى المستوى العام: ندرس العدالة بين الطبقات وتوزيع الثروة، وعلى المستوى الفردي: ندرس العدالة في احترام الأفراد أو إشكالية العدالة بين الحاكم والمحكوم.

---

(٤٨) وهبة، كرم وشلاله، **المعجم الفلسفي**، مادة عدالة.

(٤٩) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols., 16ème ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1988), terme justice.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ١٥.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

أ ـ العدالة بين الطبقات وتوزيع الثروة

أدّت المقارنة التي عقدها البنّا بين النظم الاجتماعية الغربية ـ التي سادت في الغرب بين الحربين العظميين كالشيوعية والديكتاتورية والديمقراطية ـ والنظام الاجتماعي الإسلامي إلى الكلام بعبارات قليلة على «العدل الاجتماعي: وفيه بيان رأي الإسلام في نظام الحكم والطبقات»[٥٣]. لكنه، تناول هذه المسألة في «رسائله» من دون أن يفرد لها بحثاً قائماً بذاته.

نبدأ بمعالجة موقف الإسلام من الطبقات، تمهيداً لمعالجة مسألة متفرعة، أيّ العدالة التوزيعية.

رأى البنّا أن الإسلام جاء بنظام اقتصادي يفضل المبادئ الاقتصادية الغربية من رأسمالية أو اشتراكية أو شيوعية وهي «نظم نبتت في غير أرضنا لأوضاع غير أوضاعنا»، وفي النظام الإسلامي الكامل «قواعد كلية أساسية لو علمناها وطبقناها تطبيقاً سليماً، لانحلت مشكلاتنا، ولظفرنا بكل ما في هذه النظم من حسنات، وتجنبنا كل ما فيها من سيئات، وعرفنا كيف يرتفع مستوى المعيشة وتستريح كل الطبقات»[٥٤].

وإراحة الطبقات كلها تعني أن المعاناة شراكة بينها، وإن بنسب متفاوتة. والإسلام عمل على التقريب بين الطبقات بدل الصراع بينها، محدداً السبيل إلى ذلك «بتحريم الكنز ومظاهر الترف على الأغنياء، والحث على رفع مستوى المعيشة بين الفقراء، وتقرير حقّهم في مال الدولة ومال الأغنياء... مع احترام الملكية الخاصة ما دامت لا تتعارض مع المصلحة العامة»[٥٥].

فالعدالة التوزيعية بيّنة، وللفقير الحق من مال الأغنياء، ومن مال الدولة العام (بيت المال). والزكاة[٥٦] سبيل هذه العدالة. والزكاة يستعان بها «في المشروعات الخيرية التي لا بدّ منها كملاجئ العجزة والفقراء واليتامى وبيت المال»[٥٧].

---

(٥٣) حسن البنا، **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا**، ط ٤ ([د.م.: د.ن.]، ١٩٩١)، ص ١٧.

(٥٤) حسن البنّا، «النظام الاقتصادي،» في: البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٣٣٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٥٦) الزكاة: الركن الثالث في الإسلام بعد الشهادة والصلاة. وهي تعني العشر (Dekout).

(٥٧) البنّا، «نحو النور،» ص ٢٩٣.

والشرع يأمر صراحة بالزكاة ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتَوُا الزكاة فإخوانكم في الدين**﴾[٥٨]. والمتخلف عن أدائها يؤاخذ يوم القيامة ويحاسب. وعلة ذلك أن «الزكاة نظام المشروعات وقوام الأعمال النافعة وتقويم الفطرة الشحيحة». ومن منافعها أنها «تخمد نار الثورات والفتن»[٥٩].

يسلّم البنّا أن التفاوت بين الطبقات وظهور الغنى والفقر من الأمور الطبيعية الفطرية. ويستند إلى الآية ﴿**نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات**﴾[٦٠] ليخلص إلى تقرير مبدأ مهم من المبادئ الاقتصادية الإسلامية، فحواه أن الشرع أقر «التفاوت بين الناس في الثروات»[٦١]، لكنه في الوقت نفسه، وضع ضوابط تتحكم بنسبه حتى لا يختلّ الميزان الاجتماعي ويسود الظلم بدل العدل. والعدل التوزيعي بالمفهوم الإسلامي مغاير تمام المغايرة لمبدأ العدل بالمفهوم الرأسمالي الذي يستقيم في النظم الليبرالية وفقاً (Laisser faire, laisser passer) «دعه يعمل دعه يمر»، وكذلك لمبدأ العدل بالمفهوم الشيوعي الذي ينهض في النظم الاشتراكية على مبدأ «من كل حسب طاقته (جهده) ولكل حسب حاجته». فالقناعة ركن أساسي في مفهوم العدل الإسلامي المتمثل بتوزيع الثروة استناداً إلى قوله تعالى ﴿**ورحمة ربك خير مما يجمعون**﴾[٦٢]. وهذا ظاهر في قول البنّا: «والقاعدة في الإسلام أن كل واحد يأخذ ما يكفيه فيما القاعدة المادية في أوروبا أن كل واحد يأخذ ما يريده أو يأخذ بقدر جهده فحسب، ومعنى هذا أنه لا سلام في الأرض، أما العدل فهو أن يأخذ كل واحد ما يكفيه خصوصاً إذا حلَّت القناعة محل الجشع»[٦٣].

ولكن من يضمن العدالة التوزيعية أو بعبارة أخرى: الزكاة مهمة الدولة أم مهمة الأفراد؟ يؤثر البنّا أن يتولى الحاكم جمع الزكاة والإشراف على إنفاقها، وإذا تخلفت الحكومة فعلى الأفراد إحياء هذه الفريضة.

ويحضُّ الدولة على إيلاء الزكاة ما يلزم فهي: «مورد حلال يغنيها عن الضرائب

---

(٥٨) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ١١.

(٥٩) البنا، «هل نحن قوم عمليون،» ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٦٠) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٦١) البنا، «هل نحن قوم عمليون،» ص ٧٨.

(٦٢) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٦٣) البنا، **حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا**، ص ٤١٠.

الجائرة والمكوس الظالمة، ولأحيت بذلك فريضة ضائعة وركناً مهملاً من أركان الإسلام»[٦٤].

على أن البنّا، وإن حثَّ على التزام الزكاة لاعتبارات شرعية ونفعية اجتماعية، ونظر إليها كبديل للضرائب، يعود ويقترح في إطار برنامجه للإصلاح الاقتصادي، أن يعنى بتنظيم الضرائب، وذلك «بفرض ضرائب اجتماعية على النظام التصاعدي - بحسب المال لا بحسب الربح - يعفى منها الفقراء طبعاً، وتجبى من الأغنياء الموسرين وتنفق في رفع مستوى المعيشة بكل الوسائل المستطاعة»[٦٥].

ب - احترام الأفراد: أو إشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكوم

بالمطلق، تبدو علاقة الحاكم بالمحكوم علاقة تسلُّط وقهر، وليست علاقة تكافؤ. فكيف يكون العدل الاجتماعي من المنظور الإسلامي؟

بالطبع، لا يكون عدل مع التسلط. فالإسلام يقيم التضامن الاجتماعي بين السلطان والرعية. فمن الشعائر العملية للنظام الإسلامي «التضامن الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم بالرعاية والطاعة معاً»[٦٦].

فالتزام الحاكم برعاية مصالح الكافة أمر مأمور به؛ إنه شرط الولاية ومبرِّر تولّي الأحكام وتدبير الشؤون، وهذا واجب وحق في آن معاً: واجب على الحاكم شرعاً وحق للمحكوم مقرر له شرعاً أيضاً. أما المحكوم (الرعية) فعليها واجب الطاعة للحاكم، أي عدم معصية أحكامه والانضباط الاجتماعي وفقها ليستقيم النظام العام في الأمة، وهي حق كذلك للسلطان على رعاياه.

على أن حلَّ إشكالية العلاقة بين الحاكم والمحكوم على هذا النحو يبقي المسألة مفتوحة على جملة من الأسئلة ليس أقلها: أتكون طاعة الرعية واجبة مع معصية الحاكم؟ وأيّ قانون هذا الذي تخضع له الرعية وينهض الحاكم إلى تطبيقه؟ في البدء، يشير البنَّا إلى أن الإسلام قرَّر سلطة الأمَّة، وأوصى بإشراف المسلم على تصرفات حكومته بالنصح والمعونة. فتعاليم الله وأحاديث رسوله فرضت «على الحاكم أن يعمل لمصلحة المحكومين بإحقاق الحق وإبطال الباطل وفرض على المحكومين كذلك أن يسمعوا ويطيعوا للحاكم ما كان كذلك، فإذا انحرف فقد وجب عليهم أن

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(٦٥) البنّا، «النظام الاقتصادي،» ص ٣٤٩.

(٦٦) البنّا، «بين الأمس واليوم،» ص ٩٥.

يقوِّموه على الحق ويلزموه حدود القانون ويعيدوه إلى نصاب العدالة»[٦٧].

والعدالة قانونها ليس وضعياً، بل إلهي. إنه كتاب الله وسنَّةُ نبيّه، وهو ما ينبغي أن يطاع في أحكامه **﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾**[٦٨]، وإذا حصل تباين بين القانون الإلهي والقانون الوضعي، فما العمل؟

لا غرو في أن البنّا الذي يقدم العقيدة على ما عداها لأنها «أثمن ما في الوجود»[٦٩]. يقرر على نحو قاطع أن الإخوان المسلمين لا يوافقون على القانون الوضعي أبداً و«لا يرضونه بحال، وسيعملون بكل السبل على أن يحل مكانه التشريع الإسلامي العادل الفاضل»[٧٠].

فالطاعة واجبة شرعاً للحاكم الخاضع لشريعة الله، لا لشريعة البشر. ويستفاد من كلام البنّا على تشريع «فاضل عادل» أن هاتين الصفتين تخصان الإسلام دون سواه؛ فيتعين على المسلم الجهاد في سبيل شريعة الإسلام احتذاء بقول رسول الله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[٧١].

وصفوة القول إن العدل الاجتماعي شيمة إلهية. فلا عدل اجتماعياً من وضع البشر يحاكيه أو يدانيه؛ فالعزّةُ الربانية قضت به، ولا رادَّ لقضائها وهي الملاذ لمجتمع خُلْوٍ من الظلم والفاقة، تعنى به عناية الله وتراقبه لتحاسب العباد ساعة الحساب. كتب البنّا يقول: «وضع القرآن الكريم الرقابة الإلهية. وهذه ميزة التشريع الإسلامي على كل تشريع وضعي»[٧٢].

٥ ـ إشكاليات المجتمع والعدالة الاجتماعية

تعيَّن على مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» أن يبحث عن انموذج المجتمع العادل في المثال الأول لمجتمع الإسلام الأول بزعامة النبيّ محمد ثم العهد الراشدي الذي تلاه، وعلى خلاف ما يرى أوليفييه كارّيه (Olivier Carré) أن هذا المثال هو

---

(٦٧) انظر مشاركة حسن البنّا في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين في: البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٦٨) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٩.

(٦٩) البنّا، «رسالة المؤتمر الخامس،» ص ١٤٠.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٧٢) البنا، **حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا**، ص ٤٠٩.

«يوتوبيا الدولة الإسلامية»(٧٣)، فالواقع، أن المثال لامس جانباً قبْلياً كما ورد في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وآخر بعدياً عبَّر عنه أنموذج بناء المجتمع والدولة في عهدي النبي وخلفائه الصالحين من بعده.

بدا للبنّا أن الصورة القائمة في المجتمع مغايرة كلياً للمثال الذي ينشده. إنها صورة المثال الوضعي الأوروبي الغربي. فالمباينة على مستوى المصدر أولاً، فالحاصل الآن أن قواعد البناء الاجتماعي وفدت إلى مصر بتأثير من الغزوة الأوروبية، منبعها العقل وليس الله. وثانياً، على مستوى التاريخ، فثمة انقطاع تاريخي بين حياة السلف وحياة الخلف. فالأولون استلهموا سُنَّة النبيّ وتعاليم قرآنه، واللاحقون الراهنون أضاعوها؛ وغدا تنظيمهم المجتمعي مخالفاً لعقيدتهم وإيمانهم بالله والنبيّ والكتاب.

ومع أن البنّا سعى، كما هو شأن منظّري «الإخوان» من بعده إلى التحرر من المفاهيم التقليدية للسلف، محاولاً الخروج على «مبدأ إقفال باب الاجتهاد»، ومارس جهداً «من البحث والتفسير»(٧٤)؛ إلا أنه ظلَّ يجهد لاستعادة صورة الماضي البعيد، وحمل الناس على الاقتناع بأن المثال الأعلى للإصلاح والعدالة يكمن في تاريخ المسلمين الأوائل الأخيار الصالحين، صورة الحاضر لا تبنى إلاَّ من صورة الماضي. فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

ولعلَّ هذه النظرة المعيارية، في فهم حركة المجتمع، والتي تستند إلى المثال الثابت، اليقيني، والشرعي في آن معاً، هي التي تسببت بجملة من الإشكالات، نتوقَّف في ما يلي عند أهمها:

أ ـ إشكالية تشخيص الدَّاء: سطحية الفهم وتجاوز قوانين الاجتماع

لم ينظر البنّا إلى المجتمع نظرة العالِم، فغلب على ما كتبه طابع النظرة المحكومة باستبعاد ما هو مخالف للأخلاقية الدّينية ومبادئ الشرع الحنيف. فالمجتمع مجموعة من الأفراد لا تدل ولا تتغير في انتظامها الاجتماعي وفقاً لسُنَّة التكوين. وما دام الأمر على هذا النحو؛ فسوء الخلق والفساد مردهما إلى الابتعاد عن روح العقيدة الإسلامية.

أما ما يطرأ على الاجتماع من تحوُّلات وتغيُّرات بفعل الزمان واختلاط الشعوب والأمم وتولد الاحتياجات وتجدُّد أدوات الإنتاج وظهور الاكتشافات واكتشاف

---

(٧٣) Olivier Carré, «L'Utopie islamique au Moyen-Orient arabe,» dans: Olivier Carré, F. Aubin et J. F. Bayart, *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*, politique d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1982), p. 17.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

قوانين الطبيعة والمجتمع فمسائل ليست بذات أهمية في البحث عن إصلاح الاجتماع. ونظرة البنّا إلى أسباب انهيار القيم الأخلاقية كالانقسام الداخلي والغزو الأوروبي تحملنا على التساول، إلى أي درجة لا تنطوي هذه النظرة على التباسات، لاسيّما، إذا عرفنا أن الانقسام ظاهرة قديمة في المجتمعات ترافق الاجتماع الإنساني في كل زمان ومكان، وأن صحَّ ذلك يتعذر أن يكون البنّا قد التمس طريق الصواب. أما في ما يتصل بالسبب الثاني؛ فالثابت أن ما طرأ على مصر لا يمكن النظر إليه بمعزل عن قوانين الاتصال بين الشعوب. ولعلَّ قانون «الأطوار الثلاثة»[٧٥] للمجتمع يصلح، في نظرنا، لفهم التحوُّلات التي تعصف بالمجتمعات، أو على الأقلّ، تذهب ببني الجنس البشري من الاختلاف إلى التماثل فالتماثل المختلف. فابن خلدون[٧٦] واضع نظرية «الأطوار الثلاثة» يرى أنه إذا حلَّ الطور الغزوي تنتقل العوائد والمذاهب من الغالب إلى المغلوب؛ فالمغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيِّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده؛ «والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إمَّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب»[٧٧].

فقانون الانقياد والاقتداء الذي اكتشفه ابن خلدون في القرن الثامن للهجرة، هل ينطوي على حالة فريدة أم ينطبق على مجمل الجنس البشري؟

لا نرى غضاضة في القول إن نظرية المفكر المغربي تشتمل على قدر وافر من الصحَّة. فالشعوب العربية والإسلامية، ومصر جزء منها، خضعت لعصر (طور) السيطرة الاستعمارية المباشرة؛ بمعنى أنها غُزيت في عقر دارها، فترتب على ذلك غالب (الاستعمار الغربي الأوروبي) ومغلوب (الشعوب الإسلامية): فلا بدَّ أن ينقل الغازي إلى المغزوّ حضارته، وأن يقبلها الثاني طواعية وعن طيب خاطر وفقاً لسُنَّة الارتقاء وقواعد الاجتماع.

---

(٧٥) البدوي، الغزوي والحضري.

(٧٦) ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) مفكر مغربي. ولد بتونس ١٣٣٢ م. من أشهر مؤلفاته كتاب: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. قدم له مقدمة في فلسفة التاريخ وتدبير الأمم على قواعد وأصول من التحليل، جعلت صاحبها واضع علم الاجتماع، والعمران والاقتصاد وفلسفة التاريخ. انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبية** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٧.

(٧٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٢٥٨.

فالقانون العام للتفاعل بين المجتمعات الأكثر كمالاً (تقدماً) والتي دونها (المتخلفة) يحافظ على روحه العامَّة في فهم التحوُّلات التي طرأت على أخلاق المصريين وعوائدهم، والمنفلتة حكماً من دائرة التأثير الديني الذي يتعذر عليه إلى حدّ بعيد من فعالية القانون الاجتماعي بما هو كسر لقوالب معينة أنتجتها أوضاع معيَّنة. فالجوهر الجديد لا بدَّ أن يتخذ صورة أو شكلاً جديداً: من هنا يمكننا الحديث عن غائية اجتماعية بموازاة الحديث عن غائية طبيعية.

وفضلاً عن هذا القانون العام الذي ينطبق على التفاعل بين المجتمعات المتباعدة والمتفاوتة أصلاً؛ ثمة قانون خاص يتصل بتغيّر العادات وأنماط السلوك داخل المجتمع الواحد نفسه وفقاً لمبدأ «العامة على دين الملك»؛ فإن من بابه، «إذا المَلِكُ غالب لمن تحت يده، والرعيَّة مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم»[78].

لم يشأ البنّا تحديد مسؤولية الأسر الحاكمة عمّا اعتبره فساداً وافداً مع الغزو الأوروبي. وألقى التبعة على سائر أفراد المجتمع حكّاماً ومحكومين. وعندما رسم حدود مسؤولية الحكام والرعيَّة أعاد الأمر إلى انشغال الحاكم بنفسه دون قومه، وضلال المحكومين وانقيادهم وراء الأهواء. وهكذا ظل السبب منحصراً في زاوية أخلاقية. وغاب عن ابن خلدون أن مكوّنات النفس واتجاهات سلوكها هي وليدة عوامل مختلفة، فهي نتيجة وليست سبباً.

ولا يخفى ما للأفكار التي تحلُّ في رؤوس القادة والملوك من تأثير في بناء المجتمعات والدول. وبهذا يمكن فهم دور أسرة محمد علي باشا في «أوْرَبة» مصر الخارجة لتوِّها من حكم السلطنة العثمانية إلى العصر الاستعماري وحضارته، بما هي آخر نقطة تقدُّم عرفتها البشرية حينذاك. فالملك إسماعيل بن إبراهيم سعى إلى تطبيق كلمته «مصر جزء من أوروبا» فعلياً ممّا ساهم على نحو حاسم في إدخال القيم الأوروبية والغربية إلى أذهان المصريين من باب قاعدة: «العامة على دين الملك»، وليس كما ذهب طه حسين من اعتبار كلمة إسماعيل حقيقة وواقعاً، بقوله إن مصر «كانت دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»[79].

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٧٩) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين؛ مج ٩ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ٣٦.

وإذا سلَّمنا مع ابن خلدون، بأن المجتمعات تخضع ـ كما الطبيعة ـ لنواميس مقرَّرة، بانت لنا جلية ماهيةُ الإشكال البنّي في تشخيص الدّاء.

ب ـ إشكالية الإصلاح الاجتماعي أو وهم تراكم بناء الذوات الصالحة

وهذه واحدة من إشكاليات المنهج البنّي؛ فإصلاح المجتمع فرداً فرداً يفترض أن يكون الفساد أصاب هذا المجتمع فرداً فرداً. فهل في الواقع ما ينهض على التسليم بهذا الافتراض، فيحملنا على الإقرار بمنهج الإصلاح الاجتماعي كما قرَّره مؤسِّس «جماعة الإخوان»؟

على أن تجربة الانقلابات والثورات وبناء المذاهب الكبرى ـ من دينية أو وضعية ـ دلَّت على أن العقيدة ضرورة لازمة لنخبة من الناس تسعى إلى الوصول إلى إحداث انقلاب أو ثورة. إنَّ الإيمان بفكرة ما، والعمل على بلوغها شيء، وتراكم بناء الإنسان وذاته الصالحة شيء آخر. فأين هي التجربة في التاريخ التي تدلُّ على أن إصلاح النفوس يتم بطريقة إفرادية تزيد حلقاتها كلما زاد عدد الأفراد الصالحين؟

لا نماري البنّا، أو سواه، من دعاة الحركات الإسلامية إذا قلنا إن القوة الروحية التي يوجدها الإسلام في نفوس الناس من شأنها إذا ما فعلت في الممارسة فعلها، أن تساهم في إصلاح المجتمع، ولكن الرِّهان عليها، يبدو وكأنه ضرب من السراب لا أكثر ولا أقل.

ج ـ إشكالية التفاوت في توزيع الثروة أو تكوين الانقسام الطبقي بالفطرة

يقرر البنّا على نحو قاطع أن الشرع أقرَّ التفاوت بين الناس في الثروات. ويستند إلى آية في الكتاب الكريم للجزم بأن ظهور الغنى والفقر من الأمور الطبيعية الفطرية. وتبعاً لهذا التصوُّر، فالفقر، والغنى ظاهرتان قَبْليتان، أي سابقتان على وجود الأفراد داخل مجتمع ما. أما البحث عن أسباب الغنى والفقر في الواقع الوجودي الملموس، لجهة دور الفرد في المجتمع، وموقعه في دورة الإنتاج وملكية وسائله، فمسائل تبدو ليست بذات أهمية ولا نفع منها ولا طائل، فيتعينَّ رميها جانباً.

ولا يستوجب حقل البحث عندنا دراسة الإشكالات في العلم الإلهي بعينه، بل من ذلك تصوّرات المفكّرين الذين نادوا بالعودة إلى ينابيع الإسلام الأولى. وانطلاقاً من هذا نعتقد أن تصوُّر البنّا عن فطرة الغنى والفقر يحمل في ذاته ما ينفيه: فإما التسليم بأن الأمر قضاء وقدر ولا داعي بعده لتغييره، وأما موقف يدعو لتدارك التفاوت في توزيع الثروة تحسباً لما قد ينجم عن هذا التفاوت من اضطراب اجتماعي.

ويتدارك البنّا مصاعب تصوُّره ومخاطره، فيطالب بحق للفقراء في مال الأغنياء وإحلال القناعة محل الجشع والطمع. ومع ذلك، فالإشكال لم يرفع بعد؛ إذ كيف يكون الفقر أمراً مقرراً، ثم يُعطى الحق للفقير بالمطالبة بشيء من مال الأغنياء. وهل هذه المطالبة وليدة اقتناع بأن رأسمال الأغنياء فيه تعب الفقراء وجهدهم، وجلّ ما يفعلونه أنهم يطالبون ببعض من حقهم؟

د ـ إشكالية الزكاة والضرائب: الشرعي والوضعي للتقريب بين الطبقات

الزكاة من الأعمال التي يتوجب على المسلم أن يؤديها، وتعني أن: يؤخذ من مال الغني للفقير وللصالح العام. أما الضرائب فتعني حسم نسبة مئوية من مرتبات الأفراد والموظفين لمصلحة خزينة الدولة.

والزكاة فريضة شرعية ومورد للرزق حلال، وإحياؤها إحياء لركن مهمل من أركان الشريعة الإسلامية. وأنت ترى، وكأن ما يعني البنّا من أمر الزكاة هو إحياؤها كفريضة من فرائض الإسلام.

وهو إذ يعرض للزكاة كبديل عن المكوس الجائرة يعود ويطالب الحكومة بفرض نظام تصاعدي للضرائب على أموال الأغنياء بصرف النظر عن أرباحهم. فالشرعي في التقليل من التفاوت الطبقي قوامه الزكاة التي لم يتناولها بالتفصيل، واكتفى بالإشارة إليها كواجب ديني أولاً، وكوسيلة للنفع الاجتماعي تالياً.

ومن حقنا، أن نتساءل، لِمَ قدَّم البنّا الزكاة على المكوس، ثم عاد وطالب بفرض نظام تصاعدي على الضرائب؟

ثالثاً: إشكاليَّات تصوُّر البنّا للأمة والدَّولة

يقتضي منا منهج البحث أن نرصد قبل أي شيء دلالة مصطلحي «أمة» و«دولة» في لغة البنّا. واستطراداً، هل الأمة هي الدولة والشعب والوطن والحكومة؟

قبل الشروع في الإجابة، نعاجل إلى تقرير أمر على جانب من الأهمية، مؤدَّاه أنَّ مقولة «الأمة» هي الإطار العام لباقي المصطلحات المثارة، والتي تعنينا في معرض معالجة مسألة الأمَّة والدولة. فما هو مفهوم الأمَّة؟ وبكلمة أخرى ما هي العناصر المشاركة في تكوينها؟

١ ـ مفهوم الأمة ومكوِّناتها

إشارة إلى بدء، إلى أن البنّا لا يخرج عن نظرة القرآن إلى تكوين الأمة، التي لم تخضع لسُنَّة النشوء وفقاً لنظريات علماء الاجتماع. إنما هي معطى إلهي، فالله خلقها كما خلق كل شيء. وجاء في الآية الكريمة ﴿**ومن خلقنا أمة يهدون بالحق**

وبه يعدلون﴾[80] والمقصود بالأمة أمة محمد ﷺ كما في الحديث[81].

والأمة تعني الشعب، وحدتها الأسرة فهي مجموعة من الأسر. «فالأسرة أمة مصغَّرة والأمة أسرة مكبَّرة»[82].

وتترادف عبارة «أمم وشعوب» في كتابات البنّا، وهي سابقة على الإسلام. فالأمة بهذا المعنى غير الدين، فهي مجموع السكان. ففي كلام للبنّا عن «طبيعة التطور» نعثر على هذه العبارات. ونورد في ما يلي مقطعاً لاستخلاص دلالة المصطلح لديه: . . . «والدول والأمم والشعوب الحائرة على مفترق الطرق لا تدري أين السبيل، ومنها أمم الإسلام وشعوب القرآن. . . وانتهوا بعد الموازنة إلى نتيجة صحيحة سليمة هي التخلص من كل هذه الأوضاع ووجوب عودة شعوبهم وأممهم إلى الإسلام»[83].

فالشعب هو الأمة. وعناصر الاختلاف بين الشعوب والأمم متعدّدة، من بينها:

أ ـ العرق أو الجنس

كالآري والسامي، وبه تتفاضل الأمم. فكل أمة «تدَّعي أن جنسها فوق الجميع»[84].

ب ـ اللون

يورد البنّا أن الاختلاف بين الأمم يكون باللون أيضاً، لكنه لا يوجب التفاضل بينها على هذا الفارق. وينقل عن النبي محمد ﷺ قوله في حجَّة الوداع: النّاس لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»[85].

ويلاحظ البنّا أن بعض الأمم المتحضرة من أوروبا وأمريكا تقيم وزناً للتعصُّب على أساس الأجناس والألوان «وتخصص أماكن يغشاها البيض ويحرم منها السود حتى في معابد الله»[86].

ج ـ اللغة

اللغة افتراق بين أمة وأمة، واللغة داخل الأمة الواحدة أقوى روابطها. وعلماء

---

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٨١.

(٨١) **تفسير الجلالين**، ص ٢٢٦.

(٨٢) البنّا، «دعوتنا في طور جديد،» ص ٢٣٦.

(٨٣) البنّا، **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٣ ـ ١٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

الاجتماع يعتبرونها من عوامل الوحدة «وأقرب وسائل التقريب والتوحيد بينها»[٨٧].

د ـ القوم، القومية، البلد والوطن

القوم هم السكان القاطنون على رقعة جغرافية قائمة بذاتها، تدعى البلد أو الوطن. ومنها تخرج فكرة القومية التي لا يشترط البنّا فيها العصبية أو التعصُّب. وهو يقرِّر على نحو قاطع أن «الإخوان المسلمين» «يحبُّون وطنهم (مصر) ويحرصون على وحدته القومية (انتمائه إلى العرب) ولا يجدون غضاضة على أيّ إنسان أن يخلص لبلده، وأن يفنى في سبيل قومه، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وكل عزّ وفخار»[٨٨].

هـ ـ رباط العقيدة أو وحدة أمم الرسل

وهي في نظر البنّا أقوى الروابط داخل العناصر المكوّنة للأمة. فهي «أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض»[٨٩]. فرباط العقيدة الدينية يتقدم على سواه. والعقيدة مصدرها الاعتقاد «بدين الله وكتابه، والإيمان ببعثة نبيّه ورسوله وما جاء فيه». وهؤلاء هم قومنا الأقربون الذين نحنُّ إليهم ونعمل في سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال، وفي أي أرض كانوا ومن أي سلالة انحدروا»[٩٠]. فالأصل أو الركن الأساسي في مفهوم الأمّة الجامع الانتماء إلى الدين الإسلامي. من هنا يمكننا الحديث عن أمم تنتمي إلى الأنبياء. فثمة «أمة النبي محمد وبنو إسرائيل أمة موسى أمة كريمة مفضلة ما استقامت وآمنت ﴿**يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي عليكم وأني فضلتكم على العالمين**﴾[٩١] وأمة عيسى عليه السلام أمة فاضلة طيبة ما أخلصت وعملت ﴿**وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها...**﴾»[٩٢].

وبيِّن من تصوُّر البنّا الديني للأمة أن شرطين لازمين للأمة الفاضلة هما الانتماء إلى نبي أولاً، وأن يكون هذا النبي مرسلاً، ثانياً، ولأن الانتماء، في الأصل، إلى الله مصدر الوحي وباعث الانبياء فالوحدة بين الأمم الدينية هي أصل أيضاً ينتظم العلاقة بينها، ويتعيَّن إحياؤه. وذلك، انطلاقاً، من «اعتبار ملَّة إبراهيم عليه السلام

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٨٨) البنّا، «رسالة المؤتمر الخامس،» ص ١٤٢.

(٨٩) البنّا، «دعوتنا في طور جديد،» ص ٢٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٩١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٢٢.

(٩٢) انظر: المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ٢٧، والبنا، **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

أساساً للدّين وإبراهيم، ولا شك، وهو مرجع الأنبياء الثلاثة الذين عرفت رسالاتهم وهم: موسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم جميعاً»[٩٣].

فإبراهيم مبتدأ الشريعة الإلهية ومحمد منتهاها. وبعده، يصبح التساؤل مجاباً عنه كيف يكون «فرد واحد من أمة واحدة رسولاً للبشر جميعاً»[٩٤]. وإن كان البنّا يعالج الإجابة مستشهداً بالوضعيات الجديدة في هذا العصر حيث تجمعت «أطراف الأرض بهذه المواصلات، وتشابكت فيه مصالح الأمم والدول والشعوب حتى لكأنها بلد واحد كبير»[٩٥].

هكذا يبدو أن الشريعة الإلهية أصل تكوُّن الأمة. ووحدة الشريعة تفترض وحدة في البشر، وإن انتسبوا إلى أجناس وأعراق وألوان وأقطار مختلفة.

و ـ المميزات الخُلُقية

ومع أن رباط العقيدة أصْلٌ لتكوُّن الأمم تاريخاً، ومرتكز وحدتها مستقبلاً؛ فإنّ البنّا لا يرى مناصاً من الاعتراف بخواص للأمم لا يذكرها ومميزات خُلُقية. فلكل «شعب مميزاته وقسطه من الفضيلة والخلق... والشعوب تتفاوت وتتفاضل... والعروبة لها من ذلك النصيب الأوفى والأوفر»[٩٦].

أشرنا إلى أن البنّا لم يتناول مسألة الأمة بالبحث كموضوع قائم بذاته. واعتمدنا على ما كتب في مسائل مختلفة. واستخلصنا العناصر المكوِّنة لمفهوم الأمة، وهي المحمولات التي لحقت بهذا التعبير، لنصل إلى تركيب مصطلح ينسجم مع مجمل فكر البنّا ونظرته إلى الاجماع والكون. فالأمة شعب ينتسب إلى جنس من الأجناس يعيش على أرض معينة. ويخضع لشريعة إلهية أتى بها نبي، قوامها الخير والفضيلة. من هنا يمكننا الكلام على أمة محمد التي هي أمة الإسلام.

ومع ذلك، فليس الإسلام أمة. والمسلمون على وحدة دينهم أمم، يشدهم رباط العقيدة الواحدة والانتماء إلى نبي واحد. فالدّيني يتقدم على الجغرافي والعرقي واللغوي. وشتى أعراض جسم الأمة كجماعة من البشر تعيش على أرض واحدة، وتؤمن بالله ونبيه وباليوم الآخر. فالأممية الإسلامية، وعنوانها «الأخوّة بين المسلمين»

---

(٩٣) البنّا، المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

أكبر من الانتماء القومي أو الانتماء الوطني. فقد جعلت «كل مسلم يعتقد أن كل شبر من الأرض فيه أخ يدين بدين القرآن الكريم، قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الإسلام على كل أبنائه أن يعملوا لحمايتها»[٩٧].

ويؤدي هذا التصوُّر بالبنا إلى تجاوز مكونات الوطن من الناحية الوضعية والطبيعية. فلا تصمد الحدود الجغرافية أمام مفهوم الوطن لديه. فالعقيدة هي التي ترسم تخوم الوطن لا الأرض. «فكل بقعة فيها مسلم يقول: لا إله إلاَّ الله محمد رسول الله وطن عندنا له حرمته وقداسته وحبه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره»[٩٨].

فالخير (الأخلاق) يتقدّم على العناصر المادية في النظرة إلى الوطن. فالأرض عنصر في تكوين الوطن يتضافر معه عنصر آخر هو الخير المنبعث من الإسلام. ويصبح من الممكن في نظر البنّا الكلام على شعور وطني خاص وشعور وطني عام. وخلاصة تصور البنّا أن الأمة والوطن والشعب تنتهي إلى معنى واحد يتقوَّم أصلاً بالإسلام. فالوطن الإسلامي هو أمم الإسلام وشعوبه في الماضي والحاضر. والمساواة بالوطنية تعني المساواة بالإسلامية على مستوى الانتماء.

٢ ـ مفهوم الدولة

ما هي الدولة في نظر البنَّا؟ هل هي الأمة في مجتمع سياسي، أم سلطة الأمة في المجتمع، أم السلطة أو السلطان بالمطلق؟ أم حكم الخليفة أو الإمام؟

إستخدم البنّا في خطاباته ورسائله ومحاضراته عبارة «الدولة». لكنه لم ينطلق من مفهوم محدَّد لهذه العبارة. فتعيَّن علينا أن نلجأ إلى المنهج الاستقرائي لاستخراج دلالة مفهوم الدولة عنده، كما كانت الحال في النظر إلى مفهوم الأمَّة. فتحت عنوان «الدولة الإسلامية الأولى» كتب البنَّا: «على قواعد هذا النظام الاجتماعي القرآني الفاضل قامت الدولة الإسلامية الأولى تؤمن به إيماناً عميقاً وتطبقه تطبيقاً دقيقاً وتنشره في العالمين، حتى كان الخليفة الأول رضي الله عنه يقول: «لو ضاع مني عقال بعير لوجدته في كتاب الله»[٩٩]. فالدولة تعني النظام الاجتماعي الذي تحرسه سلطة سياسية. والخلافة هي الوحدة الاجتماعية والسياسية للأمة، أي وحدة التعاليم في ظل الخلافة.

---

(٩٧) البنا، «إلى أي شيء ندعو الناس،» ص ٥٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩٩) البنا، «بين الأمس واليوم،» ص ٩٥.

في معرض الحديث عن «عوامل التحلُّل في كيان الدولة الإسلامية» جاء: «ومع هذه القوة البالغة والسلطان الواسع فإن عوامل التحلُّل قد أخذت تتسلل إلى كيان هذه الأمة القرآنية، وتعظم وتنتشر وتقوى شيئاً فشيئاً حتى مزقت هذا الكيان وقضت على الدولة الإسلامية المركزية في القرن السادس الهجري بأيدي التتار، وفي القرن الرابع عشر الهجري مرة ثانية، وتركت وراءها في كلتا المرتين أمماً مبعثرة ودويلات صغيرة تتوق إلى الوحدة وتتوثب للنهوض»[١٠٠]. فالدولة هي السلطان القائم على القوة. والدولة المركزية هي سلطة الخلافة على إمبراطورية مترامية الأطراف، والدويلات الصغيرة هي سلطة الأمراء الخارجين على سلطة الخليفة.

ومن مجمل هذه العناصر: الأمَّة أو الجماعة، النظام الاجتماعي، السلطان، القوة أو الجيش، الوحدة السياسية، نجرؤ على صياغة مفهوم للدولة الإسلامية - في نظر البنّا - على هذا النحو: الدولة الإسلامية هي السلطة القائمة بتطبيق نظام الشريعة في المجتمع الإسلامي أو هي سلطة الأمة متمثلة بخليفة المسلمين.

فالدولة، إذاً، هي شكل انتظام الأمَّة في سلطة. لها دستورها وشكل نظام للحكم خاص بها. والدستور هو القانون الأساسي للدولة، وأمم الإسلام دستورها القرآن، لذا «يجب أن تستمد مواد دستورها العام من أحكام القرآن الكريم وأن الأمة التي تقول في أول مادة من مواد دستورها: إن دينها الرسمي الإسلام، يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة، وكل مادة لا يسيغها الإسلام ولا تجيزها أحكامه يجب أن تحذف حتى لا يظهر التناقض في القانون الأساسي للدولة»[١٠١].

هذا هو الإطار الإسلامي العام الذي رسمه البنّا لإحياء الدولة الإسلامية، ولكن بقيت مسألة السلطة: من يضطلع بها؟ في الأصل، ثمة أحاديث كثيرة وردت في «وجوب نصب الإمام، وبيان أحكام الإمامة»[١٠٢].

يسلِّم البنّا بأن الخلافة ألغيت، ويرى أن من واجب المسلمين التفكير بأمر خلافتهم. ويقترح لإعادة إحياء سلطة الخليفة مجموعة من الخطوات: أولها قيام «تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد... ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عند الاجتماع

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٠١) البنّا، «إلى أي شيء ندعو الناس،» ص ٤٨.

(١٠٢) البنّا، «رسالة المؤتمر الخامس،» ص ١٤٤.

على الإمام الذي هو واسطة العقد ومجتمع الشمل»[١٠٣].

الواضح، أن البنّا يدرك تعذّر إحياء الخلافة أو سلطة الأمة شرعاً في الحال، لذا لا بدّ من النظر في شأن الدولة والحاكم ريثما يقيض الله للأمة السير في خطوات إحياء الخلافة.

والدولة باعتبارها واحدة من مشاكل الحياة يعالجها البنّا وفق قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾[١٠٤] فالكلمات الثماني التي تؤلف الآية تشكل الحل، ومتى «كان أمر الدولة قائماً على الشورى، فللأمة حقها، وللحاكم حقه، فلا يستبد أحدهما بالآخر. . . فلا شك أنها الدولة الصالحة»[١٠٥].

ومع ذلك، فما زال حديث البنّا عن الدولة يحمل طابعاً نظرياً وما دام أنه سلم بتعذر نظام الخلافة «الآن». ولأن المشكلة قائمة في بلاده حيث يسعى لإحياء دولة الإسلام على المستوى القطري، وفي غمرة البرامج السياسية لبناء نظام سياسي في مصر، يتقدم مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» بتصوُّر لنظام الحكم لمعالجة المشكلات الراهنة في مجال بناء الدولة والمجتمع السياسي من وجهة نظر الإسلام.

٣ ـ نظام الحكم

في مسألة نظام الحكم، تبدو المقاربة مع العقل الوضعي شديدة الوضوح. فبعد أن يحدّد البنّا دعائم نظام الحكم في الإسلام، يجري مقارنة مع النظام الدستوري التمثيلي المستمد من أوروبا، ليصل بالمحصلة إلى أن ما جاء به الإسلام لا يتعارض مع النظام النيابي، بل يتوافق معه موافقة تصل إلى درجة المماثلة. ويبقى الأمر النظر في أمراض الحكم لمعالجتها وفقاً لاقتراحات محدَّدة.

يعالج البنّا مسألة نظام الحكم في مصر كإحدى المشكلات الداخلية في ضوء النظام الإسلامي. وتمتد المعالجة على ما يقرب من سبع عشرة صفحة. وهذا مقدار صغير من مجموع عدد صفحات الرسائل التي اعتمدنا عليها.

ويحلو للبنّا أن يستشهد بقول لأبي حامد الغزالي يدعم به فكرته: «إن الشريعة أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[١٠٦].

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٠٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٠٥) البنّا، **حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا**، ص ٣١٧.

(١٠٦) حسن البنّا، «نظام الحكم،» ص ٣١٧.

والثابت عند هذا المفكّر أن الإسلام لم يترك المسلمين بلا حكومة. فقد نأى بالمجتمع عن الفوضى. وحثَّ على وجوب نصب الإمام. «وقال رسول الله ﷺ لبعض أصحابه: «إذا نزلت ببلد وليس فيه سلطان فارحل عنه»، كما قال في حديث آخر لبعض أصحابه كذلك: «وإذا كنتم ثلاثة فأمّروا عليكم رجلاً»[١٠٧].

فاللبنة الأولى من لبنات الفكر السياسي الإسلامي تتمثَّل في «أن الحكومة أصل من أصول الإسلام. «وأول أخطاء المسلمين أننا نسينا هذا الأصل، ففصلنا الدين عن السياسة عملياً»[١٠٨]. ترتَّب على هذا الخطأ، وليس الخطيئة، أن تسرب الضعف والفساد إلى المجتمع السياسي الإسلامي.

وما دام الأمر على هذا النحو، فيلزم عن ذلك استخلاص دعائم النظام السياسي الإسلامي، وتبيان مرتكزاته. حتى لا يكون الجهل عاملاً ينأى بالناس عن دينهم، ويتركهم عيالاً على النظم السياسية والدستورية الوافدة من أوروبا. إذاً، الحكومة أصل في الإسلام، وهي إذ تنهض على قواعد مقرَّرة معروفة إنما ترتكز على دعائم ثلاث، «مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها»[١٠٩].

بعد أن حدَّد البنّا المبدأ العام لنظرية الحكم في الإسلام، يتناول باقتضاب شرح ركائز هذه النظرية. فمسؤولية الحاكم ليست أمام جهة واحدة. إنها مسؤولية أمام الله وأمام الناس. ويستشهد بحديث لرسول الله، قال فيه: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»، وبقول لأبي بكر عندما ولّي الخلافة: «كنت أحترفُ لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم»[١١٠]. ليستخلص من كلام الخليفة الأول أن العلاقة بين الحاكم والرعية، هي علاقة تعاقدية «فإن أحسن فله أجر، وإن أساء فعليه عقابه»[١١١].

لذا، يرى البنّا، أن أبا بكر هو الذي وضع أساس نظرية العقد الاجتماعي، «وفسَّرها أفضل وأعدل تفسير»[١١٢]، قبل جان جاك روسو[١١٣] (Jean-Jacques Rousseau) بأحد عشر قرناً.

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣١٧. أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب ٥٢، حديث ١٤١.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٢) البنّا، «نظام الحكم،» ص ١١٨.

(١١٣) جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) مفكر وكاتب فرنسي ـ احتلَّ مكاناً مرموقاً بين فلاسفة القرن الثامن عشر. ولد في جنيف عام ١٧١٢، متحدِّر من عائلة فرنسية بروتستناتية، مات عام ١٧٧٨، هو=

ووحدة الأمَّة الدعامة الثانية من دعائم النظام السياسي في الإسلام. والوحدة ملازمة لمعنى الأخوَّة. «فالأمَّة الإسلامية واحدة، ونظام الحياة الاجتماعية التي يضمها نظام واحد هو الإسلام»[١١٤].

فالوحدة، إذاً، اجتماع حول أصول الإسلام. وبهذا المعنى، تفقد الخلافات حول الفروع تأثيرها على المجتمع الإسلامي. وهذا النوع من الخلاف «لا يوجب بغضاً ولا خصومة ولا حزبية»[١١٥]. وكأن مؤسّس «جماعة الإخوان المسلمين» أراد بهذا التصور لمفهوم الوحدة، تجاوز الانقسامات بين المسلمين، وتجاوز المذهبيات القائمة في الإسلام، دينية، كانت أو فقهية، أو كلامية. والدعامة الثالثة تتمثل في احترام إرادة الأمة. ويفهم البنا منها «حق الأمَّة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة. ومن واجب الحاكم مشاورة الأمة واحترام إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها. وقد أمر الله الحاكمين بذلك، فقال: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ وأثنى به على المؤمنين خيراً: فقال ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[١١٦] الشورى»[١١٧].

فاحترام الحاكم لإرادة الأمة عند البنّا مأمور به في القرآن، وإن كان الشاهدان اللّذان يوردهما يشوبهما التباس سنبيّنه لاحقاً. ومن مستلزمات ذلك الشورى أولاً، والانصياع إلى ما هو أحسن من الآراء ثانياً.

أما الشواهد الأخرى، فمأخوذة من سيرة الخلفاء الراشدين. فالخليفة أبو بكر يقول: «فإذا رأيتموني على حق فأعينوني، وأن رأيتموني على باطل فسددوني أو قوّموني»، ويقول عمر بن الخطاب: «من رأى فيَّ اعوجاجاً فليقوّمه»[١١٨].

وليس نظام الحكم في الإسلام مجرَّد تصوُّر قَبْلي، أو تصور بَعْدي، إنَّه تجربة معاشة محققة، فقد «تحقق هذا النظام بأكمل صورة في عهد الخلفاء الراشدين بعد رسول الله»[١١٩].

= الداعية للحياة البسيطة والطبيعة المرتكزة على الفطرة الأصلية للإنسان الأول. أشهر مؤلفاته: **في العقد الاجتماعي** *Contrat social* (١٧٦٢)، **إميل أو التربية**. انظر: جورج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٣٠١.

(١١٤) البنّا، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٦) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١١٧) البنّا، المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

بعد أن فرغ البنّا من الكلام على نظام الحكم في الإسلام ومرتكزاته الثابتة، والمستمدة من أصول التشريع والقائمة بالتجربة إلى الصَّدر الأول، انتقل إلى استخلاص أوجه التشابه بين الحكم في الإسلام والنظام النيابي المكرس بالدستور المصري المنقول عن أوروبا. ولم يخرج على روح تفكيره الأصولي، فقاس على الثابت (أي مبادئ الإسلام) المتغيِّر (أي النظام النيابي الأوروبي)، لينظر إلى أي مدى ينطبق على الإسلام «النظام النيابي الذي تعيش حكومتنا في ظله»[١٢٠].

وركائز الحكم الإسلامي ـ كما حدَّدها البنّا ـ هي مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها. والنظام النيابي ـ بحسب علماء الفقه الدستوري ـ «يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها، وأنه لا مانع فيه يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها»[١٢١].

لا ندري إذا كان البنّا قد سها عن إدراك الفارق بين «وحدة الأمَّة». و«سلطة الأمَّة»، فهو، على الأقل، لم ينبس ببنت شفة. لكنه يتنبَّه لأمر آخر يتَّصل بمبدأ الحزبية، يورده، ويردُّ عليه ممهداً السبيل لإعلان الحرب على الأحزاب المصرية، فـ «إذا كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية. ولكن هذا إذا كان عرفاً فليس أصلاً في قيام هذا النظام، لأنَّه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية، وبدون إخلال بقواعده الأصلية»[١٢٢].

فبعد أن استبعد البنّا الحزبية من مبادئ النظام النيابي، لم ير غضاضة في تقرير النتيجة التي رمى إلى بلوغها من أول الطريق، «فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»[١٢٣].

ولا بأس، بالتالي، من التسليم بالحكم الدستوري في مصر، ما دام لا يتعارض مع الإسلام. فمبادئ الدستور المصري لا تصطدم بالقواعد الإسلامية، فهي «إمَّا متمشية معها صراحة كالنص الذي يقول: «دين الدولة الإسلام» أو قابلة للتفسير الذي يجعلها لا تتنافى معها كالنص الذي يقول: «حرية الاعتقاد مكفولة»[١٢٤].

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

وإذا كان ثمة اتفاق بين مبادئ الإسلام في الحكم وقواعد الدستور المصري والنظام النيابي، إلا أن البنّا يجري بحثاً حول اضطراب الحياة النيابية يقوده إلى عقد مقارنة جديدة بين مسؤولية الحاكم في الدستور وفي الإسلام، فالأصل في الإسلام أن «المسؤول هو رئيس الدولة كائناً ما كان»، ولا مانع في أن يفوّض غيره مباشرة هذه السلطة كما عرف في «وزارات التفويض»، في كثير من العهود الإسلامية»[١٢٥].

ومع أن البنّا سجل أن المسؤول في النظام النيابي هو الوزارة ولا مسؤولية على رئيس الدولة، لكنه رأى أن لا مانع من «تحميل رئيس الدولة المسؤولية واعتبار الوزارة تابعة له»[١٢٦].

ولا تعني وحدة الأمة للبنّا، سوى نبذ الحياة الحزبية، وإذا كانت الحزبية والفرقة والخلاف لازمت «النظام النيابي في أوروبا وغيرها، وكانت الخلافات المتكررة الدامية بين الشعوب وحكامها هي السبب في نشأته، «فإن الأمم الإسلامية، حماها الله من ذلك كله، وعصمها بوحدة الإسلام وسماحته من هذا التبلبل والاضطراب»[١٢٧].

ووحدة الأمّة في الإسلام تتفق مع النظام النيابي، والتفريق بين الأحزاب في الغرب وفي مصر، هو تمهيد لحملة على الأحزاب المصرية التي «انعقد الاجماع على أنها سيئة هذا الوطن الكبرى»[١٢٨].

وفي سياق منهج المقاربة بين نظام الحكم في الإسلام والنظام النيابي الغربي، يتوقف البنّا عند مسألة التمثيل الشعبي أو الاستفتاء العام. وملخص موقف الإسلام كما يعرضه هو على هذا النحو:

١ ـ لم يشترط الإسلام أخذ رأي أفراد الأمّة كلهم في كل شأن.

٢ ـ اكتفى بالأحوال العادية بأهل «الحل والعقد»، وهم الفقهاء المجتهدون وأهل الخبرة في الشؤون العامة، وزعماء البيوت وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات.

٣ ـ النظام النيابي الحديث رتب طريقة الوصول إلى أهل «الحل والعقد».

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

والنتيجة أن «الإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد».

٤ ـ إشكاليّات التصوُّر البنيّ

يعكس منهج البنّا إشكالياته على مجمل نظرته إلى مسائل الاجتماع والسياسة والتاريخ. ولعلَّه، من المفيد، التنويه بأن المنهج الديني، بما هو منهج سمعي[١٢٩] يقتصر على تقرير الأمر كما تواتر في التعاليم الدينية. وتضحي النظرة إليه قائمة على التسليم بالحقائق المعروفة، ومعالجة قضايا الحياة وفق نظام معياري.

لن نبحث في تسليم البنّا بأن الله خلق الأمَّة كما خلق كل شيء. وسندع جانباً المعارف الآتية عن الأنتربولوجيا والجيولوجيا والفلك والحفريات؛ لئلا يتحوَّل البحث عن هدفه: إذ المقصود دائماً التصوُّر الإنساني وليس الإلهي بذاته[١٣٠].

ونسجل، أن البنّا، أهمل عن ـ قصد أو عن غير قصد ـ التطرُّق، ولو على سبيل الإشارة، إلى العامل الاقتصادي (المصلحة الاقتصادية)، والتكوين النفسي (العادات والمشاعر) وأثر البيئة ـ (الأرض، الأمم) في تكوين الأمم. فنحن، إذاً، لن نتابعه في ما أهمل، ولن نبحث في تاريخية نشوء الأمم.

أ ـ إشكالية المفاضلة على أساس العرق أو الجنس

العرق يخلق المفاضلة بين الأمم، يقرر البنّا، من غير أن يشير إلى تأثيره في تكوين عناصر الاختلاف بين أمة وأمة. وللعرق تأثير كبير على تكوين الروح الأساسية للأمة والمحافظ على سمة الثبات في أخلاقها. ويلاحظ غوستاف لوبون[١٣١] (Gustave Luppon) أن الأمم «مسيّرة بأخلاق عرقها، أي بمجموع المشاعر والاحتياجات والعادات والرغبات التي هي دعائم روحها الأساسية»[١٣٢]. فالعرق عنصر تكوين أساسي لدى الأمم يجعلها تختلف عن بعضها البعض، ولا

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(١٣٠) يفرق الشهرستاني بين العقل والسمع، فيقرّر أن الثاني لا يوجد المعرفة بل يوجبها. انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد رشيد كيلاني (بيروت: دار صعب، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٤٢.

(١٣١) غوستاف لوبون (Gustave Luppon): فيلسوف اجتماعي فرنسي. من مؤلفاته: **حضارة العرب** (١٨٨٤)، **حضارات الهند** (١٨٨٩)، **السنن النفسية لتطور الأمم** (١٨٩٤).

(١٣٢) غوستاف لوبون، **السُنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص ١٠.

نعتقد بالحاجة إلى المفاضلة بينها انطلاقاً من وحدة العرق أو الجنس. فالعرق رباط رئيسي بين الجماعة انطلاقاً من وحدة المثال أو النموذج. وهو عامل تشكل الجماعات وائتلافها في ظروف طبيعية وتاريخية معينة. وتستتبع نظرية العرق نظرية النسب والدم. والتاريخ حافل بما لهما من تأثير على وحدة الجماعات وتكوينها.

ب ـ إشكالية رابطة الدين بين الخاص والعام

الخاص هو شعب بعينه، العام هو مجموعة شعوب الأرض، أو أمَّة بذاتها، أو أمم الأرض. والإشكالية تنشأ من اعتبار أن الدين أصلٌ في تكوين الأمة، بل هو أصل مقدس، و«أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض». وتثور الإشكالية على مستوى أول في هذا التساؤل: هل الشعوب التي لا تنتمي إلى نبي مرسل من الله لا تشكل أمَّة؟

وعلى مستوى ثانٍ: لماذا لا تشكل الأمم التي تنتمي إلى دين أو عقيدة واحدة أمَّة واحدة؟ وهل لعوامل الأرض والمصالح واللغة والتكوُّن التاريخي دور هنا في منع انتظام أمم عقيدة واحدة في أمة واحدة؟

وما دامت الأمَّة تبنى على الانتساب إلى نبي؛ فثمة أمة محمد، وأمة موسى، وأمة عيسى، وهؤلاء ينتهون إلى «نبيّ أب» لهم جميعاً هو إبراهيم «مبتدأ الشريعة الإلهية ومحمد منتهاها»، مما يعني أن إبراهيم نفسه كان مسلماً[١٣٣] لذا يظهر شكل ثالث للإشكالية يمكن أن يُصاغ على هذا النحو: «إذا كان دين محمد هو الإسلام، وإذا كان الدين عند الله هو الإسلام، وإذا كان إبراهيم نفسه مسلماً، فكيف يمكن حصر المسلمين في أتباع محمد وحدهم»[١٣٤]؟

ج ـ إشكالية اختلاف الأمم

لا ينظر البنّا إلى مفهوم الأمة كيف تكوَّن تاريخياً واجتماعياً. فعلى غرار أهل السلف ينهض مفهومه على تصوُّر يربط بين الجماعة والشريعة أو الطريقة، هو التصوُّر القرآني للأمة الذي يقوم على «جدلية بين الطريقة والجماعة، وأن الحل المعتمد لهذه الجدلية هو تصوُّر الجماعة المتفقة على طريقة واحدة...

(١٣٣) **﴿ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾ [القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ٦٧].

(١٣٤) ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، ط ٤ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٢)، ص ٢٢.

والجماعة تصبح محدَّدة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها»[١٣٥].

وعليه، إذا كانت الشريعة المتبعة واحدة، فهل الجماعات أو الأمم التي تتبعها واحدة؟ الجواب: بالطبع لا، لأنه إذا كانت الأمم واحدة، يجب أن تكون أمة واحدة وليس أمما كما هو الواقع، فيبقى التساؤل بمَ تختلف هذه الأمم، في تصُّور الفارابي أن الارتباط بين أفراد الجماعة البشرية يتدرج من الانتساب إلى والد واحد، فإلى التصاهر أو التناسب بين أبناء الطوائف (الجماعات) فإلى الارتباط بالرئيس الأول... فإلى الارتباط على أساس «تشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان... وهذا هو لكل أمة.. فإن الأمم تتباين بهذه الثلاث»[١٣٦].

فهذا التصوُّر يستبعد الانتساب إلى الشريعة أولاً، ويستفاد منه أن تكوُّن الأمة يرتبط بعوامل حاسمة في نشأتها، منها الطبيعي ومنها الوضعي. وهذا يعني أن الأمة تتكون أولاً، ثم تأتي الطريقة في مرحلة تالية.

د ـ إشكالية الوطن والوطنية

الوطن، لغةً، المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه[١٣٧]، فالأرض قوام الوطن، والجغرافيا أساس تكوينه، ثم تأتي الأطر القانونية داخلياً وخارجياً لتنظيم العلائق بين أفراد الشعب في وطن من الأوطان ومع سواه. والوطنية هي شعور الانتماء إلى وطن ما. وإذا كان للدّين تأثير ما على نشأة الأمّة، فليس الدّين شرطاً لنشأة الوطن والوطنية.

وإذا كان من المسلَّم به أن الانتماء الديني يولِّد رابطة شعورية بين أفراد دين واحد أو مذهب ديني واحد، فإن رابطة الدّين لا تحلُّ مكان رابطة الأرض بما هي قوام الحياة والمصالح ومرتكز العادات والتكوُّن النفسي والثقافي.

ومع توسع البنّا في مفهوم الوطن ليشمل ديار الإسلام ماضياً وحاضراً على أساس الانتماء للعقيدة يبرز إشكال جديد من الدعوة إلى استعادة الأقاليم التي خضعت لسلطان المسلمين في الغابر من الأزمان، حيث يسأل المسلم بين يدي ربّه في الآخرة لماذا لا يعمل على استعادتها، مؤداه: إلامَ استند البنّا في تقرير محاسبة

---

(١٣٥) المصدر نفسه.

(١٣٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط ٣ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ص ١٥٥.

(١٣٧) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة وطن.

المسلم يوم القيامة إذا لم يستعد أرض المسلمين الماضين؟ وهل هذه الدعوة تتلاءم مع معطيات تشكل الأوطان واستقلالها في مرحلة ما بين الحربين العظمين؟

غالب الظنّ، أنَّ دعوة البنّا هذه هي ضرب من المماثلة مع دعوة هتلر لإحياء الإمبراطورية الجرمانية على أساس عرقي. ومحاولات الاتحاد السوفياتي بزعامة ستالين تشكيل منظومة الدول الشيوعية على أساس الإيمان بالايديولوجية الماركسية ـ اللينينية.

والثابت أن البنّا استند إلى اعتقاد ما قبلي في دعوته لبناء مفهوم الوطن على أساس عقيدي، وأهمل، عن قصد أو عن غير قصد، عوامل فاعلة في وضعية المجتمعات الحديثة من مصالح وأهداف وتطورات في الإنتاج والصناعة والتكنولوجيا في بيئة محكومة بقوانين طبيعية ووضعية تكاد تصل إلى حد الانتظام الحتمي في تشكلها وتأثيرها.

هـ ـ إشكالية إحياء الخلافة الإسلامية

يفترض سياق التَّصوُّر البنيّ للأخوَّة الإسلامية، وبناء المواطنية على أساس الإسلام، وبصرف النظر عن العرق واللون وخلافهما، إقامة سلطة الإسلام، التي وجدت تعبيرها التاريخي في نظام الخلافة.

وبهذا المعنى يكتسب المنطق الأصولي عند البنّا وحدة داخلية. فالخلافة أصل في الإسلام استناداً إلى الأحاديث التي توجب نصب الإمام، وما كان في الماضي يتعيَّن أن يكون في الحاضر. وهنا يكمن الإشكال: فالخلافة سقطت في المرة الأولى مع سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية عام ١٢٥٨ م، وألغيت في المرة الثانية مع كمال أتاتورك عام ١٩٢٤، فهل الظروف التي فرضت قيام الخلافة حتى سقوطها، ثم إحياؤها إلى إلغائها، ما زالت قادرة على انتاج خلافة جديدة في ظل تشكُل الدول الإقليمية وانتقال مركز الزعامة في العالم إلى دول كبرى خارج دائرة الإسلام؟

و ـ إشكالية نظام الحكم

بعد عرض الآراء التي ساقها البنّا حول تصوُّرين لنظام الحكم هما تصور الإسلام من جهة، وتصوُّر العقل الأوروبي الغربي، من جهة ثانية، وما انتهى إليه من اتفاق بين هذين التصوّرين نتوقف عند ما نراه إشكالية ناشئة عن هذا الاتفاق أو المقاربة بين مبادئ الحكم في الإسلام، وتلك المتصلة بالنظام الدستوري والنيابي. ولا بدّ من التنبيه إلى أنّنا لن نبحث عن الإشكال في أيّ من هذين التصوّرين بذاتهما، بل في آراء البنّا، التي هي وحدها المقصودة بهذا العمل.

من المسلّم به أن الحكومة أصل في الإسلام، والإشكالية يثيرها كلام البنّا على «قواعد مقررة و معروفة» للحكم الإسلامي، هي مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها، فهذا التقرير يفتقر إلى الأدلة القاطعة بصدقها، فيبقى، لذلك، منطوياً على الاحتمال والشكّ، لأن القواعد المساقة على أنها مسلمات، خاضعة للنظر والفحص.

ففي قضية مسؤولية الحكم، يستند البنّا إلى حديث للنبي «كلُّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته»، ويجعله أساساً لمسؤولية الحاكم. لكن المعنى الذي يؤديه هذا الحديث، يستفاد منه المساواة في المسؤولية بين الحاكم والرعية، ثم المشاركة بينهما في المسؤولية.

أما حديث أبي بكر «كنت أحترف لعيالي، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم» فيفيد أن الحكم حرفة ووظيفة مثل أي حرفة أو وظيفة تستحق أجراً، ولا يؤدي إلى إثارة مسؤولية الحاكم. فالإشكال ينجم عن أن المقدّمات الموضوعة لا تؤدي منطقياً إلى النتيجة المرجوة. لا شك في أن حديث أبي بكر يفيد معنى التعاقد، ولكن كيف يؤدي إلى فكرة العقاب والثواب، والحسنة والإساءة؟ ثم كيف يمكننا اعتبار هذا القول للخليفة الأول «أفضل وأعدل تفسير لنظرية «العدل الاجتماعي»التي جاء بها روسو؟

وما هو **العقد الاجتماعي** *(Contrat social)* بحسب واضعه؟ العقد أو الميثاق الاجتماعي صاغه الفيلسوف الفرنسي على النحو الآتي: «يسهم كلٌّ منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل»[(١٣٨)].

وهذه الشخصية العامة المكوّنة من اتحاد جمهورية أو هيئة سياسية «يطلق عليها أعضاؤها اسم دولة.. أما المشاركون فإنهم يتخذون بصورة جماعية اسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين كمساهمين في السلطة السيادية، وبالرعايا بصفتهم خاضعين لقوانين الدولة»[(١٣٩)].

وكتاب **في العقد الاجتماعي** يتضمن كلاماً مفصلاً على الإرادة العامة،

---

(١٣٨) جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، [١٩؟؟])، ص ٥٠.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

والسيادة، والقانون، والتشريع، والانتخاب ووسائله، والحكومة، والديمقراطية والأرستقراطية. وعلى الجملة، يشتمل الكتاب على المبادئ الحقيقية للقانون السياسي وأساس الدولة. فهل يفضي قول أبي بكر حقاً إلى هذه الأشياء كلها؟ الجواب يبقى معلقاً. وأكثر من ذلك، فالعقد الاجتماعي مبنيٌّ على القانون لإقامة العدالة «المنبثقة من العقل وحده»[١٤٠]، فهل العدالة في الإسلام منبثقة من الله أم من العقل؟ إنَّنا، نحسب أن ما ذهب إليه البنّا مرده إلى التسليم ببناء الدولة في مصر وفقاً لقواعد النظام الدستوري الغربي،لكن هذا التسليم لا بدَّ من اضفاء لون إسلامي عليه، ذلك لأنّ العقل الإسلامي سبق العقل الأوروبي إلى ما توصَّل إليه هذا الأخير من مبادئ وتشريعات. وما دام الأمر هكذا، فإنَّنا نزعم أن موقف البنَّا كان موقفاً إيديولوجياً، وأن مبعث الإشكال عنده وضع فكرته في خدمة مشروع الدولة الملكية في مصر.

ز ـ إشكالية الترابط بين حق المراقبة وواجب المشورة في مقولة احترام إرادة الأمة

يفرض منطق المعالجة قبول المبدأ القائل بحقّ مراقبة الحاكمين في الإسلام، ولكن لا ندري حقاً ما هو مآله وطريقته، وسنعود للبحث عنه في مكان آخر. غير أنَّنا سنتوقَّف عند دلالة «المشورة» نصَّاً وتطبيقاً، والصعوبات التي تواجه البنَّا الذي شاء أن يحولها من أمر النهي منصوص عليه، إلى واجب على الحاكم، وحق لأهل «الحل والعقد»، يحملان السلطان استطراداً، على احترام إرادة الأمة.

والالتباس هنا ناشئ أصلاً عن أن المشورة لا تنتهي إلى إنشاء واجب على الحاكم، يترتَّب عليه الانصياع لها لزوماً. كيف ذلك؟ أولاً: يقدم البنّا شواهد من القرآن وسيرة السلف الصالح لتعزيز رأيه. والآيات القرآنية هي ما يعنينا منها. لذا، سننظر فيها، لنرى إذا ما كانت توجب معنى الإلزام، وفقاً لما هو شائع عند المفسرين، فجملة **﴿وشاورهم في الأمر﴾** واردة في إحدى آيات سورة آل عمران، ونصُّها: **﴿فبما رحمة من الله لِنتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفرْ لهم وشاورْهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[١٤١]. فالله، في اعتقادهم، في هذه الآية، يخاطب النبي، ولا يخاطب الحكّام، كما حصل في استخدام البنّا للآية.

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٤١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

وثانياً: ليست المشورة سوى استئناس برأي الجماعة ـ والاستئناس يعني الوقوف على الرأي، من دون الأخذ به. هذا ما يفهم من دلالة الألفاظ في الآية المذكورة، بحسب **تفسير الجلالين**[١٤٢].

فوفقاً لهذا التفسير، لا توجب مشورة الجماعة الثقة. فالثقة تبقى معلّقة على إرادة الله، وليس على إرادة الناس. والنبيّ كان يتلقى الوحي من الله، في اعتقادهم، بما فيه من أوامر ونواهٍ، فهل تصح، بعد المشابهة بين مشورة النبيّ ومشورة الخليفة أو الإمام؟

ويربط الإمام محمد عبده المشورة بحسب عبارة **﴿وشاورهم في الأمر﴾** بالعمل، ليخلص إلى أنها سُنةٌ في الإسلام، ولا تكفي الآراء المتفقة لضمان النجاح في العمل، فلا بدَّ من «عون الله وتوفيقه»[١٤٣].

والشاهد الثاني عبارة **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** الواردة في سورة الشورى. ويفهم منها الإمامان الجلالان، معنى عدم التسرُّع، وأخذ الوقت في دراسة الأمر الذي يبدو للمسلمين[١٤٤]، يستفاد مما تقدم أن المشورة سُنَّة في الإسلام، لكنها ليست ملزمة، والكلمة الفصل هي للرسول بتوكله على الله. فالله مصدر الثقة وليس إجماع الآراء.

والإشكال المثار، هل تؤدي سُنَّة الشورى الواجبة على الحاكم في الإسلام، إلى إلزام الحاكم بها. وإذا كانت لا تؤدي، فكيف يمكن اعتبار احترام إرادة الأمَّة أصلاً من أصول نظام الحكم في الإسلام؟ وعليه، فالإشكالات المثارة حول أصول نظام الحكم في الإسلام تبدو إشكالات معرفية، بالنظر إلى أن المقدمات المستنبطة من الآيات القرآنية وسيرة السَّلف الصالح لا تفضي بالضرورة إلى النتائج المرادة لدى

---

(١٤٢) تفسير الآية: ـ فبما رحمة من الله لنت: يا محمد. لهم: أي سهلت أخلاقك إذا خالفوك. ولو كنت فظاً: سيء الخلق غليظ القلب: جافياً فأغلظت عليهم. لانفضوا: تفرقوا من حولك، فاعف: تجاوز. (عنهم): ما أتوه. واستغفر لهم: ذنوبهم حتى غفر لهم. وشاورهم: استمزج آراءهم، في الأمر: أي شأنك من الحرب وغيره تطييباً لقلوبهم. وليستن بك، وكان كثير المشاورة لهم. فإذا عزمت: على امضاء ما تريد بعد المشاورة، فتوكل على الله: ثق به لا بالمشاورة. إنّ الله يحب المتوكلين عليه. انظر: **تفسير الجلالين**، ص ٩٩.

(١٤٣) محمد عبده، «في تفسير القرآن،» في: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٥، ص ١٢٤.

(١٤٤) **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**: أمرهم: الذي يبدو لهم. شورى بينهم: يتشاورون فيه ولا يعجلون. انظر: **تفسير الجلالين**، ص ٦٣٣.

البنّا. ومع ذلك، فلنتابع البحث في أوجه أخرى لهذه الإشكالات.

ح ـ إشكالية المقاربة بين الحكم في الإسلام ومبادئ الحكم الدستوري النيابي

نطرح، هنا، المسألة كما هي، فنحن، أمام تصوُّرين: الأول إسلامي، ينتهي إلى الله، مصدره وعلّته، والثاني وضعي، ينتهي إلى العقل، مصدره وعلّة نشأته، فهل يتطابق هذان التصوران حقّاً؟

ـ يقيم البنّا مقاربته على مستوى الشكل أولاً، فلكل من التصورين الإسلامي والدستوري دعائم ثلاث: مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة واحترام إرادتها في الإسلام، ولا مانع من وحدتها في الدستور الأوروبي. فالالتباس بيِّن شكلاً، فسلطة الأمة لا تعني احترام إرادة الأمة. ذلك أن فقهاء الدستور الأوروبي يعنون بسلطة الأمة أن «منبع الحكم هو في الشعب، أي مجموع التجمع البشري الذي عليه تمارس السلطة»[١٤٥]، وبالتالي، فالأمَّة مصدر السلطات والقانون. فهل السلطة في الإسلام لمجموع السكان، وهل هم مصدر التشريع؟

ـ تبدو مسألة غامضة تمام الغموض، تلك المتصلة بنظرة البنّا إلى وحدة الأمة. فنظام الحكم الدستوري لا يشترط وحدة الأمَّة ليكون، بل إن لكل أمَّة دستوراً. فالأمَّة أولاً، والدستور ثانياً. فنظام الحكم ينبثق عن الأمَّة الواحدة ليكون نظام حكم واحداً، والعكس ليس صحيحاً. فثمة أمَّة فرنسية ونظام حكم فرنسي، وأمَّة بريطانية ونظام حكم بريطاني، وأمَّة أمريكية ونظام حكم أمريكي الخ...

ـ وفي مسألة احترام إرادة الأمَّة، تبرز التباسات تظل معلقة، وتفتقر دوماً إلى إجابات قاطعة. فكيف يحترم الحاكم في النظام الدستوري إرادة الأمَّة، ما دام هذا النظام يعتمد على مبدأ فصل السلطات وتحديد الصلاحيات، أي أن ثمة نصّاً مكتوباً ملزماً للحاكم سواء كان رئيساً أم حكومة؟

وهل تكفي المشورة غير الملزمة أصلاً، لأن تعبر عن احترام إرادة الأمَّة، وبمن تتمثَّل الأمَّة أو الجماعة، هل بأهل «العقد والحل» أم مجالس القبائل، أم الشيوخ والفقهاء؟

ـ زد على ذلك، متسائلاً كيف تكون الحزبية نقطة اعتراض على وحدة الأمَّة، والتجربة تدلُّ على أن المجتمع الواحد والأمَّة الواحدة تعيش في كنف أحزاب

---

(١٤٥) أندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة علي مقلد [وآخرون]، ٢ مج، ط ٢ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧)، مج ١، ص ١٠٧.

تعبر عن التطلعات والأهداف لدى الجماعات المتباينة المصالح والأفكار والاتجاهات، وبالتالي، فلا ممارسة سياسية في المجتمع السياسي المعاصر خارج إطار الفكرة الحزبية.

ط ـ في تقرير البنّا أن قواعد النظام النيابي لا تتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام إشكالية مزدوجة

فمن جانب، الإشكالية ناجمة عن تحميله ما استخلصه من قواعد للإسلام. فيصبح تصوُّره هو تصوّر الإسلام كلّه. فالالتباس كامن في عملية التماهي التي اصطنعها البنّا، إذ كيف أن استنتاجات عقل إنسان فرد تصبح استنتاجات عقيدة أمّة بكاملها. والعقيدة بالأصل مصدرها الله لا البشر. والجانب الثاني من الإشكالية يكمن هنا: لِمَ تسويق نظام قريب لما هو أساس في الإسلام، وما الحاجة لنا به ما دام لا يضيف لحَياتنا جديداً؟

ي ـ وثمة أيضاً، مسألة ملتبسة تمام الالتباس، وتكمن في الإجابة عن هذا السؤال:

على من تقع المسؤولية في النظام الإسلامي، أعلى الحاكم خليفة كان أو سلطاناً أو ملكاً، أم على الوزارة؟ فالمسؤولية في الإسلام تقع على الخليفة أو الحاكم، تشهد على ذلك الفتنة أيام عثمان، وظاهرة الخوارج الذين حمَّلوا المسؤولية لعليّ. في حين نرى المسؤولية في النظام الدستوري تقع على الحكومة، وتنحصر المسؤولية برئيس الدولة في بعض الحالات، فكيف تبدو الموافقة بين النظامين؟

ك ـ وإذا كانت عملية الاقتراع تشمل حق سائر المواطنين على قاعدة المساواة

فالمشورة في الإسلام تنهض على حصر الرأي في أهل الحل والعقد، أي باستشارة النخبة فأين التوافق بين مفهوم المساواة في إبداء الرأي في النظام النيابي ومبدأ المشورة؟

ولعلَّ منشأ هذه الإشكاليات السياسية، يكمن في رغبة البنّا في رفع الجهل اللاحق بالمسلمين، والمتمثّل في القول بأن لا نظام سياسياً في الإسلام، الأمر الذي دفع المسلمين إلى الانجراف إلى النظم السياسية الغربية، أو الغريبة عن تاريخهم. ومع ذلك جاءت النتيجة مغايرة للهدف المعلن؛ فتحوَّل كلام البنَّا إلى تنظير لسلطة قائمة، وإضفاء الشرعية الدينية عليها. فجاءت أصولية، في خدمة حكم الملك فاروق[١٤٦]

---

(١٤٦) الملك فاروق (١٩٣٦ ـ ١٩٥٢) آخر ملوك سلالة محمد علي باشا.

أساساً. حتى إن الحملة المنظمة على الأحزاب المصرية لا تخرج عن هذا الإطار. وبدل أن يكون الدين قرآناً وسُنَّة وفقهاً مرجعاً لبناء مصر وفقاً لقواعد الإسلام، اقترب البنّا «اقتراباً عظيماً من التصوُّر الديمقراطي المعمول به في الغرب، فهو يقبل النظام التمثيلي، نظام الانتخابات، شريطة أن يكون المنتخبون الذين سيناط بهم «الحل والعقد» أكفياء أحراراً من كل ضغط أو سيطرة تمليها قوة خارجية»[١٤٧]. فيكون البنّا بذلك انتهى إلى مهمة إيديولوجية في خدمة سلطة سياسية.

نتيجة الفصل

لم يكن من اليسير على مفكر قدير من طراز حسن البنّا، مشبع بالعلوم الدينية، والثقافة الإسلامية، على شتى ضروبها، أن يستنبط من علوم الملّة والشريعة أحكاماً وتصوُّرات تجيب عن أسئلة ملحة في عصر، طفت على السطح فيه أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية، وتكوّنت عقائد وأفكار وإيديولوجيات تنافست على كسب العقول والوجدانات ودافعت عن مشروعيتها بأسلحة العلم المتوفرة.

عزَّ على هذا المفكر أن يبقى الإسلام خارج الساحة، فراح يدعو إلى العودة إلى ينابيعه الأولى، متخطياً المفكرين المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام والعصر، من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي والإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا. أراد أن يساجل العقائد القائمة لينتهي إلى أن الإسلام هو الحلّ الأصلح والأمثل لقضايا مصر. وأن لا حلَّ سواه. فجاءت دعوته مثقلة بالصعوبات الفكرية الناشئة أصلاً عن ثبات الأصول ويقينيتها المطلقة باعتبارها علم الله، وتغير الأحوال والأوضاع، والنقص الظاهر في ثقافة العصر وعلومه لدى مؤسِّس «الإخوان المسلمين».

وأصولية البنّا هي دعوة ثورية، ارتدادية، نظرت إلى الحاضر والمستقبل من الماضي. وبقدر ما ابتعدت عن المؤسسة الدينية الرسمية، اقتربت من العقل الوضعي؛ فتارة سلَّمت بأحكامه، وطوراً غالبته ممانعة ومعاندة.

لم يعتمد البنّا منهجاً محدَّداً في دعوته لإحياء الإسلام؛ فجاءت طريقته مشابهة لطرائق الدعاة الكبار للعقائد والأفكار، تأخذ أكثر ما تأخذ بالضرب على وتر العاطفة من دون أن تتجاهل منبهات العقل.

ومع أن الأصولية عند البنّا تحتفظ بسمات عامة تشترك فيها مع سائر

---

(١٤٧) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٥٢.

الأصوليات مصدراً ومنهجاً وتصوراً قبلياً، فإنها تتفرَّد بخصائص تميّز أي فكر بَعْدي، لجهة تأويل النصوص الدينية وتفصيلها على قياس مجتمعه وعصره. فكيف ستتمظهر الأصوليّة عند مفكِّر آخر من مفكري «الإخوان المسلمين» هو سيّد قطب. هذا، ما سنراه في فصلين متتاليين، لنبينَّ إشكاليات الأصولية عند سيِّد قطب من زاوية مفارقة الإلهي للوضعي واحتمالات الالتقاء في التطبيق.

الفصل الخامس

إشكاليَّات منهج سيِّد قطب في بعث الإسلام الأصولي

تمهيد

سنخصِّص هذا الفصل، للنظر في إشكاليات منهج سيِّد قطب، والتصور النظري الذي ابتناه في ضوئه، في محاولته الرامية إلى إعادة بعث الإسلام، والذي تبلور ونما في أتون المواجهة التي احتدمت بين تنظيم «الإخوان المسلمين» والسلطات المصرية في عهد عبد الناصر.

والنقاط التي سندرسها، في هذا الفصل، ستتركّز على مقوّمات منهج قطب، من نظرية الفطرة، إلى نظرية التجربة، والتاريخ، فحقيقة الإنسان، ثم سنمعن النظر في طريقته في استيحاء الإسلام في الحياة الحاضرة، بعد أن نبيِّن وجهة تفكيره في فهم الحقيقة الذاتية للإسلام، وتمظهر هذه الحقيقة في التاريخ، وصولاً إلى الحاضر والمستقبل. بعد ذلك، سننتقل إلى تبيان إشكاليات هذا المنهج، على مستوى التصوّر، وعلى مستوى الإستيحاء.

إن مسوّغ دراسة المنهج عند سيد قطب، هنا، مردُّه إلى أن ثمة تلازماً بين منهج قطب وتصوّره في إحياء الإسلام، ولأن قطب نفسه يكثر من تناول المنهج، حتى يندر أن نعثر على مؤلّف له يخلو من فصل يتضمن إشارات إلى مفهوم المنهج، فضلاً عن أن مجمل البحث، الذي نحن بصدده يتوقف عند منهج الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين المدروسين في هذا الكتاب.

سنتوسّع، في بسط قواعد منهج قطب، المستمدة من آيات الكتاب البيّنات، من دون أن نغفل البتة عن التنبيه إلى أن المسائل المصاغة تتصل بفكر بشري لجأ إلى الاستنباط من «علم إلهي»، فتاه كما اهتدى، أو أقلّه، لم يظفر بالدليل القاطع

اليقيني لإسناد أحكام تصوره، فظلت معلّقة ببعضها.

وفي عَرْض المسائل الملتبسة، سنحرص على تقديم ما هو ملتبس، وتحليل إشكالياته، وردِها إلى مكوِّناتها، مراعين منهج الحيدة ما أمكن، وتناول المسألة كما هي في تصور قطب وفي التصورات الأخرى. وسنسعى إلى الدَّرس الموضوعي، المبرَّأ من الاعتقاد المسبق أو الظن، الذي يبقى ظناً ما دام يعوزه الدليل.

وتميَّز منهجنا الدراسي، في عرض المسائل القطبية كما هي، ثم التحليل وتبيان أقسامها، لنصل بعدها إلى معالجة الإشكالية التي تنطوي عليها.

وسنعتمد، في معالجة المنهج القطبي والتباساته، على عدد من كتبه، منها: **هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، خصائص التصور الإسلامي، في ظلال القرآن، نحو مجتمع إسلامي، السلام العالمي والإسلام، الإسلام ومشكلات الحضارة، معركة الإسلام والرأسمالية، ودراسات إسلامية**، ومن دون أن نتقيَّد بالتسلسل الزمني لصدورها، افتراضاً منَّا أنها الطريق الأصحّ في معالجة إشكاليات المنهج الأصولي عند سيِّد.

أولاً: ميزات المنهج القطبي ومقوّماته

تنطلق أصولية سيِّد قطب من حاجة ملحة إلى المنهج، ولكن تبرز صعوبات جمَّة لدى هذا المفكر الإسلامي. فالمنهج ليس أداة المعرفة أو الطريق لبلوغ الحقيقة، وإنما هو معطى قَبْلي، إن التصوُّر عن العالم وخالقه، والشريعة الصالحة على الأرض، هو الدين والعقيدة، أو لنقل هو كل هذه الأشياء مضافاً إليها النظرة إلى الحياة الدنيا والحياة الآخرة.

والمنهج مرتكز حياة الأمة المسلمة. وله ركنان: الإيمان بالله ورسوله والعمل بسنة النبي محمد. فالقاعدة، إذاً، «شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأن محمداً رسول الله»[1]. وركن الإيمان في المنهج الإسلامي العبودية لله وحده. وركن العمل المتمثل بالعبادات والمعاملات من صلاة وزكاة وصيام وحج، وحدود الحلال والحرام والتشريعات ف «المرجع فيها كلها هو ما بلَّغه لنا رسول الله ﷺ عن ربه»[2].

فالمنهج القطبي تصوُّر يليه عمل. والتصوُّر قَبْلي بالضرورة، المتيافيزيقيا تتحوَّل

(1) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 17 (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، [د.ت.])، ص 92.
(2) المصدر نفسه، ص 92.

فيه إلى بداهة أو يقين، ليس بالتجربة والمشاهدة، بل لأن التصوُّر الإسلامي قام على اعتقاد وإيمان بالله. فالإسلام كمنهج حياة يختلف عن المنهج الذي عرفته أوروبا: «إنه منهج للتصوُّر والاعتقاد؛ كما أنه منهج للعمل والواقع... ومن ثم فهو ـ وحده ـ الكفء للاضطلاع بمهمة إعادة إنشاء الحياة البشرية على قاعدة جديدة»[٣].

ولا لبس، في نظر قطب، من أن نقطة الافتراق الكبيرة بين الإسلام كمنهج للحياة وسائر المناهج الأخرى تعود إلى المصدر، حيث الله واضع المنهج الإسلامي في حين أن المناهج الأخرى من وضع البشر، فهي بهذا المعنى نظم جاهلية. «والناس... إما أن يعيشوا بمنهج الله هذا بكلية فهم مسلمون، وإما أن يعيشوا بأي منهج آخر من وضع البشر، فهم في جاهلية لا يعرفها هذا الدين... ذات الجاهلية التي جاء هذا الدين ليحطمها، وليغيرها من الأساس ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله»[٤].

إذاً، المنهج المقبول، هو، بالطبع المنهج الإسلامي، المنبثق عن الدِّين، الذي أوحى به الله لنبّيه، كما يقرّر قطب، متمثلاً بالمودودي. بهذا يكتسب المشروع الإسلامي تسويغاً راهناً، قبل الآن وبعده، فهو ليس نظاماً لفترة تاريخية معيّنة، أو لمجموعة من البشر، أو بيئة من البيئات، إنما هو «المنهج الثابت الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجدّدة، ليبقي هذه الحياة دائرة حول المحور الذي ارتضى الله أن تدور عليه أبداً»[٥].

لم يكتفِ قطب بتسويغ مقولته بمطلقية المنهج الإسلامي، بل توسّع في تبيان ميزات هذا المنهج ومقوّماته، فتوقف عند نظرية الفطرة، ونظرية التجربة، ليثبت صدقية ما يذهب إليه.

١ ـ نظرية الفطرة

الفِطْرة، لغة، ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به. ويقال فَطَرَهُ يَفْطُرُهُ (بالضمّ) فَطْراً أي خَلَقه. والفطرة في الدين الكلمة التي يصير بها العبدُ مسلماً، وهي شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسوله جاء بالحق من عنده، فتلك الفطرة للدِّين. واتبع فطرة الله أي خلقة الله التي خلق عليها البشر، وقوله كل مولودٍ يولد

---

(٣) سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين**، ط ١٤ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٨١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

على الفطرة، معناه أنه يولد على نوع من الجبلَّة والطبع لقبول الدين، وقيل معناه: كل مولد يولد على معرفة الله تعالى والإقرار به، والفطرة، دين محمد، وسُنَن الأنبياء[٦].

وملخص هذه المعاني أن الإنسان مخلوق على التسليم بالخالق وقبول دين محمَّد خاتم النبيّين.

وفي القرآن، ورد لفظ فطرة في الآية **﴿فأقم وجهك للدِّين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدِّين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**[٧].

تخاطب الآية محمداً، وتدعوه للإخلاص إلى دين الله مع من اتبعه (فِطْرتَ الله): خلقته، فطر الناس عليها، أي دينه، ويدعوهم لالتزامها. ولا تبديل لخلق الله أي دين الله، والتبديل يعني الإشراك به، وكفار مكة لا يعلمون توحيد الله.

والمستفاد، دينياً، من الآية أن الله خلق الناس خلقة تقتضي الإيمان بدين الإسلام واتباعه والاستمرار على التوحيد وعدم الرجعة عن ذلك. ففطرة الخلق تتطلب الإيمان بالإسلام، فالإنسان مخلوق على أنه مسلم ولا تبديل لسنَّة الله.

فالفطرة بمعنييها اللغوي والديني، يفهم منها أن اتباع محمد ينطوي وجودهم على إيمانهم بالله واحداً أحداً فرداً صمداً، لا إله غيره، وأن محمداً عبده ورسوله. فالفطرة كمفهوم قَبْلي وبَعْدي، تتسم بمستوييها الوجودي والمعرفي بالثبات وعدم التغيُّر منذ الأزل وإلى الأبد.

يستعير قطب مصطلح «الفطرة» من ألفاظ القرآن الكريم، ويبني عليه تصوراً اصطلحنا على تسميته نظرية الفطرة، فإلامَ ترمي هذه النظرية، وعَلام تقوم؟

تبدو نظرية الفِطْرَة ضرورة للخروج من مأزق الثابت والمتغيّر. أي العقيدة الموحى بها من الله، فهي هي لا تتغيَّر ولا تتبدَّل، والمتغيّر هو الإنسان في بيئات وظروف واحتياجات لا تستقر على حال، ويتعيَّن أن تتشكل وفقاً لعوامل تتباين ومتغيّرات تستجدّ على حياة الفرد.

وإذا ثبت أن الدِّين كمنهج حياة للفرد والأمَّة ثابت لا يتغيَّر يبقى أن يكون في

---

(٦) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، مادة فَطَر.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

الإنسان معطى ثابتاً لا يتغيَّر لحصول التلاؤم الكفيل بإقامة التناسب بين الشريعة والفرد. فالمطلقية في الدِّين مردها إلى المطلقية في الفرد، وكلتاهما من لدُن رب العالمين.

وعلى هذا، أتى القرآن يخاطب فطرة الإنسان فرداً كائناً ووجوداً يحتويه بكل ما فيه وحوله، والغاية إنقاذ فطرته من الركام، وتخليص «أجهزة الاستقبال الفطرية مما ران عليها وعطل وظائفها، ويفتح منافذ الفطرة لتتلقى الموجبات المؤثرة وتستجيب لها»[٨].

إذاً، المنهج القرآني واضح في غايته: تحرير الفطرة مما علق بها من غير طبيعتها، أو بالأحرى إعادة الفطرة إلى طبيعتها. هكذا كان شأن الإسلام أول أمره، وهكذا سيكون شأنه في المستقبل؛ الأمر المهم الآن، وفي كل آن، تحرير الفطرة البشرية من أدران الجاهلية التي لا تقتصر على عصر من العصور. والحال فإن الفطرة مهيَّأة للانقياد إلى منهج الله ودعوته. في البدء، اشمأزت الفطرة من النظام الربوي الجاهلي، وجاهدت للتغلب على «ثقل» الواقع، و«تطهر المجتمع المسلم من تلك اللوثة الجاهلية. وكان ما كان، وفق سُنَّة الله التي تتكرر كلّما دعيت الفطرة فانتفضت من تحت الركام والأنقاض»[٩].

فالمعنى القطبي المقصود بيِّن شديد الإبانة؛ ذلك لأن سُنَّة الله تتكرر كلما دعيت الفطرة الكامنة في الفرد البشري إلى الخروج إلى حيِّز الواقع. فالفطرة صنو العقيدة. والواقع المتغيِّر يتصارع مع الفطرة. والغلبة بعد طول لأي ومغالبة هي لا محالة للفطرة وللعقيدة. فتجربة الإسلام الأولى دليل قاطع على قدرة الإسلام على إلغاء «واقع الأوضاع والتقاليد، وواقع الاقتصاد والتعامل.. وهي أقوى ألوان الواقع»[١٠].

وما حدث مرة يحدث مرات أخرى؛ لأن حقيقة الإسلام الملائمة مع حدود الفطرة «لا تغفل لحظة في أية خطة وفي أية خطوة عن فطرة الإنسان وحدود طاقته، وواقع حياته المادي أيضاً»[١١].

فالفطرة تتحقَّق في حدود طاقة الفرد وإمكانياته، وتتفق مع واقع حياته وما

(٨) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٤٢.
(٩) سيد قطب، **هذا الدين**، ص ٦٤.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٦.

يشتمل عليه من نظم اقتصادية وعادات وتقاليد وبيئات طبيعية. والسؤال الذي يثور: هل الفطرة تقرّر الواقع، أم أن مكوّناتها الكامنة تلائم كلَّ واقع حاصل وآتٍ؟

لا يتناول قطب المسألة من زاوية هذا السؤال، لذا فالجواب يتعيَّن من ناحية أخرى. ذلك لأن المنهج الإسلامي، بما هو منهج إلهي يراعي رصيد الفطرة في الإنسان فلا «يكلف النفس البشرية جهداً أشقّ من أن تطيقه أو أن تصبر طويلاً عليه»[١٢].

ويخلص قطب من عرض نظرية الفطرة وصلتها بالمنهج الإسلامي إلى الدعوة القاطعة للتسليم بهذا المنهج وفقاً لمبدأ «بلا كيف»[١٣] الأشعري[١٤].

والحال، يتأتى عن التسليم بمنهج الفطرة الإذعان له، والتسليم لحكمته الإلهية، فـ «ليس لأحد من خلقِ الله أن يسأله ـ سبحانه ـ لماذا شاء أن يخلق «الإنسان» بهذه الفطرة؟ ولماذا شاء أن يبقي فطرته هذه عاملة لا تمحى ولا تعطَّل؟ ولماذا شاء أن يجعل المنهج الإلهي لحياته البشرية يتحقق عن طريق الجهد البشري، وفي حدود الطاقة البشرية، والواقع المادي لحياته، ولم يشأ أن يجعله يتم بوسيلة خارقة، وبأسباب مبهمة غامضة؟»[١٥].

ويستخلص قطب مما تقدَّم أن الفطرة هي استعداد أو كمون دائم لتقبُّل منهج الله، أو بلغة أرسطية أن الفطرة وجود بالقوة، فما هو السبيل لتصير وجوداً بالفعل؟

٢ ـ نظرية التجربة

التجربة هي حقل اختبار الفكرة أو التصوُّر، وهي التحقُّق من الافتراض النظري، بحسب المعنى المألوف. لكن التجربة، بالمعنى القطبي، تحمل معنى مغايراً بعض الشيء. فالفطرة بما هي اعتقاد لا تتضمن البتَّة مبدأ الافتراض، فاليقين صفة ملازمة لها: فالأمر يتقرَّر على نحو أن الجهد البشري أصل في تحقيق نظرية الفطرة،

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٣) مبدأ بلا كيف: يقضي على العبد إطاعة أوامر الدين والتزامها دون ممانعة.

(١٤) الأشعري (٨٧٣ ـ ٩٣٥ م): متكلم وفقيه. بدأ معتزلياً حتى سن الأربعين. فاقت مؤلفاته على التسعين. أشهر مؤلفاته: **مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة**، وفي هذا الكتاب عرض دقيق لمذهب الإسلام السنّي. انظر: جورج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٦٠.

(١٥) قطب، **هذا الدين**، ص ٩.

والمشيئة الإلهية التي أوجدت الإنسان وفطرته لا تفعل فعلها إلاّ تبعاً لمبدأ الأمر الإلهي: ﴿كن فيكون﴾[١٦].

فالتجربة علَّةُ التحقُّق، بمعنى الجهد الضروري ليتحقق المنهج الإلهي. وهنا إذا كانت الضرورة تتحكَّم بكل ما هو قبْلي؛ فالحرية تتحكم بدورها، إلى حدّ بعيد، بكل ما هو بَعْدي (في نطاق التجربة). فلا قهر إلهياً، ولا ناموس صارماً في حياة البشر كما هي الحال في عالم الكواكب والطبيعة. فالإسلام كمنهج مكتمل بصورته الإلهية، يتحقق بالإيمان به والعمل بموجبه وفق طاقة البشر، لأن الله لا يحمّل نفساً إلا وسعها. فسير التحقق بيِّن من البداية إلى النهاية: «تحمله جماعة من البشر. تؤمن به إيماناً كاملاً، وتستقيم عليه ـ بقدر طاقتها ـ وتجتهد لتحقيقه في قلوب الآخرين وفي حياتهم كذلك؛ وتجاهد لهذه الغاية بكل ما تملك... تجاهد الضعف البشري والهوى البشري في داخل النفوس»[١٧].

إن خط السير لتطبيق المنهج الإسلامي محكوم مثل سائر مناهج الحياة الأخرى، لاسيما المنهج البرغماتي الذي أول من استخدمه بيرس[١٨] (Charles Pierce) بالترابط بين النظر والعمل فقد أشار في مقال عنوانه «كيف نوضح أفكارنا» إلى «أن معتقداتنا إنما هي في الحقيقة قواعد للعمل»[١٩]. فما هو مشترك ويحكم مختلف مناهج السلوك البشرية على الأرض: عقيدة يليها عمل أي إيمان بمبدأ والعمل بمقتضاه. فالقرآن كتاب العقيدة والحاوي على نظرية الفطرة والمكوِّن لروح الإنسان المسلم بـ «روح المعرفة المنشئة للعمل»[٢٠]. والعمل يفترض المكان والزمان، والواقع المادي الملموس وطاقة الجماعة المسلمة. على أن العمل عند قطب يختلف عن العمل عند بيرس وجيمس. ففي المنهج البرغماتي يحكم العمل على صدق الفكرة أو الإيمان بمبدأ ما، أما في المنهج الإسلامي فالفكرة صادقة أبداً. والله منح الإنسان القدرة والطاقة على العمل بموجبها للبلوغ به إلى الخير والفلاح.

وبالرغم من صدق المنهج الإلهي بكونه سابقاً على التجربة، ولا يتصل بها في

---

(١٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١٧.

(١٧) قطب، **هذا الدين**، ص ٩ ـ ١٠.

(١٨) تشارلز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤): عالم وفيزيائي وفيلسوف، أمريكي شمالي، درَّس الفلسفة في جامعة هارفارد. من أعماله: **كيف نوضح أفكارنا**، **نشأة الذرائعية**. انظر: طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**، ص ١٩٨.

(١٩) وليم جيمس، **دروس في الفلسفة المعاصرة**، ص ٢١٥.

(٢٠) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٨.

أحكامه؛ فإنه يراعي التجربة وواقعها على المستويات كافة. وهذا ما تبرهن عليه حكمة نزول القرآن. فهو لم ينزل وحياً جملة، «إنما نزل وفق الحاجات المتجددة، ووفق النمو المطرَّد في الأفكار والتصورات، والنمو المطَّرِد في المجتمع والحياة، ووفق المشكلات العملية التي تواجهها الجماعة المسلمة في حياتها الواقعية. وكانت الآية أو الآيات تنزل في الحالة الخاصة والحادثة المعنية تحدث الناس عمَّا في نفوسهم، وتصوِّر لهم ما هم فيه من الأمر، وترسم لهم منهج العمل في الموقف، وتصحح لهم أخطاء الشعور والسلوك، وتربطهم في هذا كلّه بالله ربهم، وتعرفه لهم بصفاته المؤثرة في الكون، فيحسُّون حينئذٍ أنهم يعيشون مع الملأ الأعلى، تحت عين الله، في رحاب القدرة. ومن ثم يتكيَّفون في واقع حياتهم، وفق ذلك المنهج الإلهي القويم»(٢١).

في نظرة متأنية إلى نصّ سيِّد قطب هذا نخلص إلى أمرين:

الأول: اتفاق قطب مع المفسّرين للكتاب الكريم ومؤداه أن الآيات نزلت في ظروف معينة لتعالج مشكلات معينة، أي أن مبدأ النزول جاء وفقاً للظروف القائمة آنذاك.

الثاني: أن معاني الآيات اتفقت مع الواقع المادي والملموس، فجاءت مطابقة له، أو قل، كانت معبِّرة عمَّا هذا الواقع.

يتوقَّف قطب عند ملاحظة جديرة بالاهتمام. فيميز بين منهج الأوائل أي رجال الصدر الأول وبين منهج المتأخرين، الذين جاؤوا في العصور اللاحقة. فالأولون كان منهجهم منهج «التلقي للتنفيذ والعمل... ومنهج التلقي للدراسة والمتاع هو الذي خرَّج الأجيال التي تليه (الجيل الأول).. وما من شك أن هذا العامل الثاني كان عاملاً أساسياً كذلك في اختلاف الأجيال كلها عن ذلك الجيل المميز الفريد»(٢٢).

تولَّد هذا الافتراق بين منهجين في التجربة. فجيل المنهج الأول انسجمت فطرته مع الواقع فظلَّ مربوطاً بالإلهي. في حين أن الأجيال التي تبعته انقطعت فطرتها عن واقعها؛ فضربت في شعاب الجاهلية.

كان الجيل الأول من المسلمين، في نظر قطب، مدركاً أن مهمته هي بناء حياة إسلامية قويمة مغايرة لحياة الجاهلية؛ فسار في خطوات المنهج الإسلامي، وتمثَّل

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

تصوُّره، الذي هو عبارة عن «حركة تبدأ في أعماق الضمير ثم تحقق نفسها في عالم الواقع، ولا يتم تمامها إلاّ حين تتحقق في عالم الواقع»[٢٣].

إنّ سير تكون الحياة الإسلامية محكوم بمبدأ تصوُّري يعتمد على نقل الفكرة ـ المعتمد من النفس إلى الواقع. فالعقيدة تختمر في الإنسان فتشكل فيه روحاً جديدة تبحث عن كينونتها في العالم الموضوعي. هذا العالم، في لغة هيغل (Hegel)[٢٤] هو العالم الذي تخلقه الروح لذاتها لكي تصبح موضوعية أعني لكي توجد وتؤثر في العالم الفعلي، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات. ولا يعني ذلك المنظمات الوضعية كالقانون والمجتمع والدولة وحدها، لكنه يشمل كذلك «العرف، والعادات، والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية»[٢٥]، كما يلاحظ ولتر ستيس.

عاد قطب إلى التاريخ الإسلامي ليختبر الفطرة والتجربة معاً، لكن الحاضر هو الذي يعنيه: فجاهلية اليوم لا تقل عن جاهلية الأمس. فلا بدَّ من الإعداد للعودة بالمجتمع إلى الإسلام. فمنهج الحركة الإسلامية ملحّ إلى حدٍ بعيد. وثمة خطوات على الطريق تبدأ بالتعالي عن مجتمع الجاهلية الآن، والاقتداء تالياً بما فعله رجال الصدر الأول. إن منهجهم يتعيَّن أن يكون منهج الحركة الأصولية، «نرجع إليه، نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود الكامل الحق، وجود اللّه سبحانه. . . ومن ثم نستمد تصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقوِّمات الحياة»[٢٦].

هكذا، يستقيم منهج قطب في التأسيس لحركة إسلامية راهنة، تناضل لإلغاء الجاهلية الجديدة. فمن الفطرة إلى التجربة إلى التاريخ الإسلامي، كان القرآن ولا يزال هو المنبع الأصلي لإسلامية قطب، والأساس في رسم مقومات التصوُّر الإسلامي لحقيقة الإنسان، الذي يحمل في طياته مداميك فكرية تكمِّل النسيج البنائي للمنهج الإلهي عنده.

---

(٢٣) سيد قطب، **في التاريخ. . . فكرة ومنهاج**، ط ١١ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٢٣.

(٢٤) هيغل: فيلسوف ألماني، ولد عام ١٧٧٠ ومات عام ١٨٣١، من مؤلفاته: **موسوعة العلوم الفلسفية، فينومونولوجيا الروح، مبادئ فلسفة الحق، العقل في التاريخ**. انظر: طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**، ص ٦٤٤ ـ ٦٦٦.

(٢٥) ولتر ستيس، **فلسفة هيجل**، تقديم زكي نجيب محفوظ؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ٢ مج (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، مج ٢، ص ٦١.

(٢٦) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٢١.

٣ ـ حقيقة الإنسان

يستمد سيّد قطب صورة أو حقيقة الإنسان من التصوُّر القرآني. فالإنسان معطى نهائي، خلقه اللّه في أحسن تكوين. وحدَّد له وظيفته على الأرض وحقوقه وواجباته. والغاية من الكشف عن ماهية الإنسان وحقيقة وجوده تكمن في تصحيح مركز الإنسان ودوره في هذا الوجود. فالإنسان في المنهج الإسلامي «ليس إلهاً ينازع الإلهية! وتنازعه. وليس كذلك حيواناً جاءت سيادته على الأرض مصادفة، وقد يقوم مقامه في هذه السيادة غداً قط أو فأر! وليس آلة تحسب قيمته بقوة «الأحصنة» التي يساويها في قوة التحريك والإرادة. وليس عبداً للمادة، ولا هو لوحة تطبع فيها المادة (ولا الطبيعة) ما تريد وليس عبداً للآلة، تصرف حياته وأفكاره وأوضاعه كما تتصرف هي وتتقلب». «وليس نمرة، ولا مجموعة نمر تتحرك داخل القطيع، بلا شخصية مميزة، ولا كيان فردي خاص»[٢٧].

يسلب قطب عن الإنسان تصورات يظنها خاطئة؛ كالتأليه، والحيوانية والآلية، والمادة، والطبيعة. والدافع إلى هذا السلب استجابة إلى نقطة منهجية يبدأ منها. وهي تصحيح مركز الإنسان في الوجود بدءاً بالذهن البشري من اعتقادات تنظر للإنسان بصرف النظر عن خالقه.

في القرآن نص واضح وصريح حول تفرُّد اللّه في الألوهية، فلا إله غيره ولا شريك له في ما يخصه. «فالآية: **﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾**[٢٨] دلالة قاطعة على حصر التأليه بإله واحد. وللّه صفتان ذاتيتان: الحيّ والقيُّوم. و«الحيّ» الذي «يتصف بحقيقة الحياة الذاتية المطلقة من كل قيد فلا شبيه له في صفته... «القيُّوم». . الذي به تقوم كل حياة وبه يقوم كل وجود؛ والذي يقوم كذلك على كل حياة وعلى كل وجود. فلا قيام لحياة في هذا الكون ولا وجود إلاّ به سبحانه»[٢٩].

وبهذا يفترق التصوُّر الإسلامي عن سائر التصوُّرات الجاهلية، سواء تلك التي تخص المشركين أم أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

والتصوُّر الإسلامي لنشأة الإنسان، وخلقه يختلف عن تصور النصارى. فالمسيح في القرآن ليس إلهاً أو ابناً للرب إنما هو إنسان على صورة مميزة عن سواه من باقي المخلوقات. وهذا التميّز حكمة اللّه في خلقه **﴿هو الذي يصوركم في**

---

(٢٧) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط ٩ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٧٤.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٢.

(٢٩) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ٦ مج، ط ١١ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥)، مج ١، الأجزاء ١ ـ ٤، ص ٣٦٥.

الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾[٣٠] فاللّه، هو الذي يمنح الإنسان الصورة التي يشاء؛ ويمنحه الخصائص المميزة لهذه الصورة. و«هو وحده الذي يتولى التصوير، بمحض إرادته، ومطلق مشيئته. . . الذي يدبر الأمر بحكمته فيما يصوِّر ويخلق بلا معقب ولا شريك»[٣١].

والإنسان مغاير للحيوان. فهو ليس حيواناً. خلق قصداً، ولخلقته حكمة. إنَّه مخلوق فذّ في هذا العالم.

ويرمي قطب من وراء التأكيد على صفة الإنسانية المطلقة في الإنسان إلى دحض النظريات التي تعيد الكائن البشري إلى أصل حيواني. أو قل إلى أصل واحد يجمع ما بين الكائنات ذات الخلايا الحيَّة والمتطورة من حيوان ونبات من أمثال «داروين» الذي يعتقد: «أن كل الحيوانات والنباتات قد انحدرت من أصل بدائي واحد»[٣٢].

ويلاحظ إسماعيل مظهر[٣٣] في معرض تقديمه لكتاب **أصل الأنواع** أن «علاقة الإنسان بما هو أدنى منه في عالم الحيوان علاقة تتجاوز حد التشابه الظاهري بل تتخطى هذه العلاقة الظاهرية إلى علاقة النشأة والدم والاستعداد الفيزيولوجي»[٣٤].

لقد أخضع داروين[٣٥] الإنسان الحي إلى سنّة التطور والانتخاب الطبيعي بقوانينها كافةً، معيداً الإنسان بأصله العفوي إلى عالم الحيوان. لكنه لم يقم وزناً «لتلك الظاهرة العجيبة في الإنسان؛ ظاهرة أن فيه «ازدواجية» وأنه مكوَّن من جسد

---

(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٦.

(٣١) قطب، المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٣٢) تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، ترجمة إسماعيل مظهر (بيروت؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٣)، ص ٧٧١.

(٣٣) إسماعيل مظهر (١٨٩١ ـ ١٩٦٢): مفكر مصري. سليل أسرة نبغت بالعلم والهندسة. اتجه الى دراسة علم الأحياء، وترجم كتاب داروين **أصل الأنواع** إلى العربية (١٩١٨)، ثم أقام عليه دراسة في كتابه **ملقى السبيل** (١٩٢٤). انظر: حسين سعد، **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين في مصر (١٩٠٠ إلى ١٩٦٤م)** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣٤) انظر إسماعيل مظهر، «التقديم،» في: داروين، **أصل الأنواع**، ص ٥٥.

(٣٥) تشارلز داروين (Charles Darwin) (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) عالم طبيعي بريطاني، وضع نظرية في تطوّر الأحياء، عالج خلالها مسائل نفسية وأخلاقية، أبرز مؤلفاته كتابه: **أصل الأنواع** (١٨٥٩)، **التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان** (١٨٧٢). انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ٣١٥.

ونفس. فقد استطاع «داروين» أن يثبت أن الإنسان بجسده حيوان. ولكن ما خطب النفس؟ لم ينفها ولم يثبتها»[٣٦].

ويقضي مفهوم الإنسان في التصوُّر القطبي كما استنبطه من الكتاب الكريم نسف أساس الفكرة القائلة إن الإنسان آلة وإن الطبيعة ووسائل الإنتاج هي التي تقود الإنسان وراءها كما تزعم المذاهب المادية. ففي مثل هذا التصور وقاحة وتهور. «فمن الجرأة المتهوِّرة على «العلم» وقواعده الزعم بأن هذا الإنسان مادة، والتعامل معه كالتعامل مع المادة... ومن التخبط أن نزعم أنه كالآلة ونعامله كما نعامل الآلة... ثم من التوقح البغيض أن نقول: إنَّ الآلة (أداة الإنتاج) هي الإله الذي يغيّر فيه ويبدل فيه كما يشاء»[٣٧].

أتى دحض قطب هذا في معرض التعليق على استنتاجات ألكسي كاريل(Alexis Carrel)[٣٨] حول الحاجة الملحة إلى علوم جديدة لكشف كنه «الإنسان ذلك المجهول». على أن الغرض الحقيقي يكمن في دحض مادية ماركس التي تربط بين الشروط المادية لحياة الناس وماهيتهم، معتبرة أن الأولى تحدد الثانية؛ ذلك أن «الطريقة التي ينتج البشر وسائط وجودهم بها تتوقف قبل كل شيء على طبيعة وسائط الوجود المعطاة من قبل والتي يجب عليهم تجديد إنتاجها. ولا يجب اعتبار هذا النمط في الإنتاج من وجهة النظر هذه وحدها، ألا وهي أنه تجديد لإنتاج وجود الأفراد الجسدي إنه يمثل على العكس من ذلك نمطاً محدداً الفعالية هؤلاء الأفراد، طريقة محدَّدة للتعبير عن حياتهم، أسلوباً في الحياة محدداً. وكما يعبر الأفراد عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط، بحيث تتطابق ماهيتهم مع إنتاجهم، سواء مع ما ينتجونه أم مع الطريقة التي ينتجون بها. فماهية الأفراد تتوقف إذن على شروط إنتاجهم المادية»[٣٩].

فماهيَّة الفرد أو الإنسان، على ما يرى ماركس، لا تتقرَّر على نحو قبلي. فهي ليست من تصوير اللّه أو معطى نهائي للطبيعة. ذلك لأنَّ الشروط المادية وطرائق

---

(٣٦) انظر: مظهر، «التقديم،» ص ٤٩.

(٣٧) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٧٥.

(٣٨) ألكسي كاريل (Alexis Carrel) (١٨٧٣ ـ ١٩٤٢): جرَّاح وفيزيولوجي فرنسي، نال جائزة نوبل عام ١٩١٢، خصوصاً على محاولته الفلسفية «الإنسان ذلك المجهول». انظر: ***Le Petit Robert des noms propres: Dictionnaire illustré*** (Paris: [s.n.], 1991), p. 57.

(٣٩) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، **الإيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت: دار دمشق، ١٩٧٦)، ص ٢٥.

اكتساب الحاجات الضرورية للفرد هي التي تحدِّد ماهيته. فالماهية ليست ثابتة، إنَّها عرضة للتغير تبعاً لقانون الترابط والعلّية بين فكرة المرء عن نفسه وبين الظروف الملائمة لتأمين ما يلزمه في حياته فالماهيَّة على هذا، نسبية وليست مطلقة، محدثة وليست خالدة.

لا يقرّ قطب، بأي حال، حقيقة الإنسان كما يراها ماركس. ويتابع عرض التصوُّر الإسلامي لهذه الحقيقة. فالإنسان في التصوُّر الإسلامي هو «سيّد هذه الأرض، بخلافته فيها عن الله، وكلٌّ ما فيها مسخر له، بقدرة الله تعالى، وقد أوتي إمكان العلم بشؤونها، هبة من الله سبحانه والاستمتاع بطيباتها وجمالها، نعمة منه خالصة... وليست الأرض وحدها وكل ما فيها من أحياء وأشياء... ولكن كذلك السماوات مهيَّأة لمساعدة الإنسان في خلافته في الأرض، ومراعى في بنائها دور الإنسان في هذه الخلافة»[٤٠].

وهذا الفهم، يستند إلى الآية: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**[٤١].

ويترتب على نظرية الاستخلاف هذه نتائج إيجابية تعلي من قيمة الإنسان وتصون إنسانيته. «فهو إذن أعز وأكرم وأغلى من كل شيء مادي... ولا يجوز إذن أن يستعبد أو يستذل لقاء توفير قيمة مادية أو شيء مادي... ودور الإنسان في الأرض هو الدور الأول. فهو الذي يغير ويبدل في أشكالها وفي ارتباطاتها... وليست وسائل الإنتاج ولا توزيع الإنتاج هي التي تقود الإنسان وراءها ذليلاً سلبياً كما تصوره المذاهب المادية التي تحقر من دور الإنسان وتصغر، بقدر ما تعظم في دور الآلة وتكبر»[٤٢].

ويمضي قطب في سجاله مع التصور المادي للإنسان، موضحاً خصائص جديدة في التصوُّر الإسلامي تجمع بين الميتافيزيقا والواقعية، مبقياً الأولى في المصاف الأول لتقرير محدودية معرفة الإنسان بماهيته والاحتكام النهائي لحقيقته كما تشتمل عليها آيات الكتاب البينات. «فالإنسان محكوم أولاً، بطبيعته: طبيعة أنه مخلوق حادث ليس كلياً ولا مطلقاً. ليس أزلياً ولا أبدياً. ومن ثم فإن إدراكه لا بدَّ أن

---

(٤٠) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ٢٤.

(٤١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(٤٢) قطب، **في ظلال القرآن**، ص ٦٠.

يكون محدوداً بما تحده به طبيعته... ثم هو محدود بوظيفته. وظيفة الخلافة في الأرض لتحقيق معنى العبادة لله فيها.. ومن ثم وهب من الإدراك ما يناسب هذه الخلافة. فلا نقص ولا زيادة... وهناك أمور كثيرة لا يحتاج إليها في وظيفته هذه. ومن ثم لم يوهب القدرة على إدراكها... وإن كان موهوباً أن يدرك إمكانها... فلا يمكن من ثم.. أن يحيط بخصائص الأزلي الأبدي»(٤٣).

فالأصل في معرفة الإنسان ومجالها إدراك معنى استخلافه الإلهي على الأرض. والمحصور في معنى العبادة. إلاَّ أن ذلك لا يسلب عن الكائن البشري فكرة الإرادة للنجاة من الخطيئة والحفاظ على مرتبة التميز والرفعة عن سائر الخلق. «وفي التصوُّر الإسلامي إعلاء من شأن الإرادة في الإنسان فهي مناط العهد مع الله. وهي مناط التكليف والجزاء... إن يملك الارتفاع على مقام الملائكة بحفظ عهده مع ربه عن طريق تحكيم إرادته، وعدم الخضوع لشهواته، والاستعلاء على الغواية التي توجه إليه»(٤٤).

والثابت مما تقدم، أن قطب إذ يظهر محدودية معرفة الإنسان بالله المطلق أو عجزه عن إدراك الإله الأزلي الأبدي؛ يعطي الإرادة دوراً بالغ الإيجابية في تحديد سلوك الفرد. ربما، لأنَّه أراد أن يبرر نظرية الخطيئة، ويبقي الباب مشرعاً أمام عدالة الله في الثواب والعقاب تبعاً للأفعال الناجمة عن الإرادة.

والكبيرة في الإسلام ترتبط بالتوبة، وكلتاهما فردية، شخصية لا جماعية. وهما تختلفان عن نظرية الخطيئة كما وردت في تعاليم الكنيسة، كلاَّ، يستدرك قطب، «خطيئة آدم كانت خطيئته الشخصية، والخلاص منها كان بالتوبة المباشرة في يسر وبساطة. وخطيئة كل ولد من أولاده خطيئة كذلك شخصية، والطريق مفتوح للتوبة في يسر وبساطة.. تصورٌ مريح صريح. يحمل كل إنسان وزره، ويوحي إلى كل إنسان بالجهد والمحاولة وعدم اليأس والقنوط... «إن الله تواب رحيم»(٤٥).

إن جملة الخصائص المكوِّنة لحقيقة الإنسان مرهونة بخاصة الإلهية الثابتة. فهل إنسانية الإنسان ثابتة أم متغيّرة؟

يجيب قطب «وإنسانية هذا الإنسان، المستمدة من كونه مخلوقاً فيه نفحة من

(٤٣) سيد قطب، **خصائص التصوُّر الإسلامي ومقوماته**، ط ١٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧، **والقرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٧ [**﴿فتلقى آدمُ مِن رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيهِ إنَّهُ هو التّوابُ الرَّحِيمُ﴾**].

روح الله اكتسب بها إنسانيته المتميزة عن سائر طبائع المخلوقات حوله.. إنسانية هذا الإنسان ثابتة. ولكن هذا الإنسان يمر أطوار جنينية شتى من النطفة إلى الشيخوخة! ويمر بأطوار اجتماعية شتى يرتقي فيها وينحط بحسب اقترابه وابتعاده من مصدر إنسانيته... ولكن هذه الأطوار وتلك لا تخرجه من حقيقة إنسانيته الثابتة. ونوازعها وطاقاتها واستعدادتها المنبثقة من حقيقة إنسانيته»[٤٦].

ولعلَّ من أول احتياجات الإنسان استكمال إنسانيته العقيدة. ولكنها ليست تلك العقيدة التي تعيده إلى أصل حيواني، أو تربط وجوده بأصل مادي اقتصادي محض، لا يلحظ للروح مكاناً أو دوراً. فالإنسان منذ أن نشأ «في حاجةٍ إلى عقيدة تعمر قلبه. عقيدة تفسر له الحياة وتربط بينه وبينها، وتشغله بما هو أبعد من شخصه وأكبر من ذاته على نحو من الأنحاء»[٤٧].

والعقيدة التي تعمر القلب هي عقيدة الإيمان أو الإسلام لله وتصديق الوحي الذي نزل على نبيّه. وهذا ما يتلاءم مع العقل والفطرة. ف «العقيدة في الله يجب في الوقت ذاته ألا تكون قيداً للعقل ولا سجناً للفطرة، ولا حائلاً دون الانتاج والنمو في الحياة، والعقيدة في الله هي التي تمنح البشر حريتهم في وجه اللذائذ وفي وجه الآلات... ومن ثم يبرز الإسلام وتتميز دعوة الإسلام، وتتجلى حاجة البشرية كلها إليها في هذا الأوان»[٤٨].

إنَّها دعوة صريحة لتجديد العقيدة بتجديد الإيمان بها اعتقاداً بالله ورسوله واستخلاص تصوراتها العملية الراهنة لحل مشكلات الإنسان المعاصر.

وهذا يقودنا إلى عنوان آخر من عناوين المنهج القطبي: كيف نعيش الإسلام المعاصر أو كيف نستوحي الإسلام الآن؟

ثانياً: كيف يمكن استيحاء الإسلام كمنهج للحياة الآن؟

من الكلام على ضرورة المنهج إلى سمتي الفطرة والتجربة أي الما قبلي والما بعدي، إلى إبراز حقيقة الإنسان؟ وهل التوقّف عند الحاجة إلى العقيدة أي الإسلام مجرَّد ترف فكري؟ أم أن كلُّ ذلك يصحّ اعتباره مقدمات مطلقة صادقة ينبغي أن تفضي إلى تأكيد نتيجة مطلقة صادقة أيضاً؟

---

(٤٦) قطب، المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٧) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٧ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٢٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١.

بالطَّبع، لا يمكن فهم المنهج القطبي، إلا في إطار النظرة التكاملية، أي التصور الميتافيزيقي المتكامل عبر وحدة المطلقية أي التحرر من بعدي الزمان والمكان، والتي يتعيَّن أن تتصف بالثبات المطلق في دائرة التحولات المُعاشة على مرّ الأزمنة وفي مختلف الأمكنة.

فالأصل في الإنسان ثبات حقيقته، والأصل في العقيدة (الإسلام) مطابقة هذه الحقيقة، وكلا الأصلين إلهي، في مصدره وعلَّته، تنطلق طريق استيحاء الإسلام من الثابت الذي تكمن فيه خاصية خالدة هي «الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت»[٤٩]، فالتصوُّر الإسلامي للكون والحياة والإنسان ثابت بذاته لا يتغير ولا يتطور، «حينما تتغير ظواهر الحياة الواقعية، وأشكال الأوضاع العملية... فهذا التغيُّر في ظواهر الحياة وأشكال الأوضاع يظل محكوماً بالمقومات والقيم الثابتة لهذا التصور»[٥٠].

مّما تقدَّم، نصل، مع قطب، إلى أن الإسلام معطى إلهي نهائي دائم. فالدائمية صفة الله وصفة تشريعه. فالإسلام عاش في حقبة من الزمان، ولكنه لم ينته معها بسبب قوة الحياة الكامنة فيه؛ فهو يظهر في صور وأوضاع كما تظهر الحياة ليبقيها في دائرة المنهج الربَّاني. ومهمة استكشاف صور الإسلام وأوضاعه اللانهائية مهمة الإنسان نفسه. «عندما نتحدث عن النظام الاجتماعي في الإسلام، فنحن لا نتحدث. عن نظام تاريخي عاش في الماضي، وأصبح إحدى ذكريات التاريخ... إنما نتحدث عن نظام حي، وننظر في صوره وأوضاعه كما يمكن أن يكون الآن أو في المستقبل»[٥١].

ثمَّة صعوبات تعترض هذه النظرة للإسلام، ليس أقلّها مشاركة الإنسان لله في رسم «الأوضاع والأشكال» للعقيدة لتوفير التناغم مع «الأوضاع والأشكال» في الحياة. وقطب نفسه يشير إلى إحدى هذه الصعوبات بقوله: «بعض الناس ـ وفيهم من يزعمون أنهم مسلمون ويتسمون بأسماء المسلمين ـ يقولون: ومن الذي يضمن لنا أن هذا النظام الذي أقامه الإسلام في عصر تاريخي خاص، لا يزال يحمل عناصر النمو والتجدد الكفيلة بأن تجعله صالحاً للتطبيق في عصور تاريخية أخرى، قد تختلف مقوماتها كثيراً أو قليلاً عن مقومات العصر التاريخي الذي نشأ فيه الإسلام»[٥٢]؟

---

(٤٩) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٧٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥١) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ١٧.

(٥٢) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ٩ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٧.

لا يعدم قطب وسيلة لمعالجة هذه الصعوبات ضمن سعيه لبلورة سبيل عملي لاستيحاء الإسلام في الزمان الذي عاش هو فيه، وفي كل زمانٍ آتٍ بعده.

فمن أين بدأ وإلى أين انتهى؟

بدأ قطب من الفحص عن الحقيقة الذاتية للإسلام وحياً وعقلاً بشرياً يستلهمه، ثم نظر إلى واقع الإسلام التاريخي وتجربة النبي محمد وخلفائه الراشدين من بعده (الرصيد القديم) ليصل من ذلك كله إلى الحاضر والمستقبل منهجاً يتفق مع، ويختلف عن، مناهج الفقهاء والمصلحين في العصور الإسلامية السالفة على عصره.

١ ـ الحقيقة الذاتية للإسلام

الإسلام، بما هو تصور عن الكون والحياة والإنسان هو عقيدة وشريعة في آن واحد، وهو وحي يوحى وعقل يتلقى ويستجيب. فالله مصدر العقيدة ومصدر العقل المتلقي للتنفيذ، ليس فقط دينياً بل ما يستجد من حقائق الحياة. والقرآن الكريم هو المصدر الإلهي للتصور الإسلامي الذي هو «هبة للإنسان من لدنه، ورحمة له من عنده، وإن الفكر البشري ـ ممثلاً ابتداء في فكر الرسول ـ ﷺ ـ أو فكر الرسل كلهم. باعتبار أنهم جميعاً أرسلوا بهذا التصور في أصله ـ لم يشارك في إنشائه. وإنما تلقاه تلقياً، ليهتدي به ويهدى وإن هذه الهداية عطية من الله كذلك، يشرح لها الصدور. وإن وظيفة الرسول ـ أي رسول ـ في شأن هذا التصور، هي مجرَّد النقل الدقيق، والتبليغ الأمين، وعدم خلط الوحي الذي يوحى إليه من عند الله بأي تفكير بشري ـ أو كما يسميه الله سبحانه بالهوى! أما هداية القلوب به، وشرح الصدور له، فأمر خارج عن اختصاص الرسول؛ ومردُّه إلى الله وحده في النهاية»[٥٣].

فالإسلام في حقيقته الإلهية ليس من صنع البشر. فثمة، إذا صحّت التسمية، فكر إلهي وفكر بشري، والفكر الإلهي في المصفّ الأول، والبشري يأتي في المرتبة الثانية. والعلاقة بينهما علاقة تكامل. فالوحي وحي من الله لا يخالطه أي ضرب من ضروب التفكير البشري. والله هو الذي يفتح الصدور لاستقبال وحيه وتلقّيه وإبلاغه إلى الناس. فمهمة النبيّ تبليغ ما يوحى إليه وهداية البشر إلى الصراط المستقيم. وشاهده على ذلك الآية **﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾**[٥٤].

---

(٥٣) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ص ٤٤.

(٥٤) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٥٢.

وما الوحي؟ إنّه الروح والنور. «نور تخالط بشاشته القلوب التي يشاء لها الله أن تهتدي به، بما يعمله من حقيقتها، ومن مخالطة هذا النور لها»[٥٥].

والإسلام في حقيقته فاصل بين عهدين ونهجين للحياة. وهو الفاصل ما بين الحق والباطل. لذا، سمّى الله القرآن بالفرقان. والقرآن يرسم «منهجاً واضحاً للحياة كلها في صورتها المستقرة في الضمير، وصورتها الممثلة في الواقع. منهجاً لا يختلط بأي منهج آخر مما عرفته البشرية قبله. ويمثل عهداً جديداً للبشرية في مشاعرها وفي واقعها لا يختلط كذلك بكل ما كان قبله»[٥٦].

فالإسلام نقطة بدء في الزمان، يتعيَّن ألاَّ تنتهي، وهو متميّز عن مناهج الحياة كلّها (أديان، عقائد). وينطوي مصدره الإلهي على خاصيّة اهتداء الإنسان به بالوحي للرسول وبالتعليم للبشر، وبالعقل لاتصال الشريعة بالزمان المتماثل.

علاوة على ذلك، فالإسلام أذهان وقلوب وقدرة على استقبال المستقبل وتلقي ما يستجد في الحياة. «إن الإسلام عقيدة مفتوحة مرنة قابلة لاستقبال طاقات الحياة كلها، ومقدرات الحياة كلها ومن ثم يرى القرآن الأذهان والقلوب بالاستقبال كل ما تمخض عنه القدرة، ويتمخض عنه العلم، ويتمخض عنه المستقبل. . . . استقباله بالوجدان الديني المتفتح لتلقي كل جديد في عجائب الخلق والعلم والحياة»[٥٧].

قد لا يشتمل الإسلام على سائر جزئيات وتفاصيل الحياة في مراحلها المختلفة، والمتغيّرة تبعاً للأزمنة والأمكنة والمعطيات والظروف والأوضاع. بيد أن ذلك لا يحجب حقيقة أن التطورات الحاصلة أو التي ستحصل هي في علم الله. ورداً على التساؤل القائل: من الذي يضمن صلاح النظام الذي أقامه الإسلام في عصر تاريخي ما للعصور التاريخية الأخرى؟ يجيب قطب: إن الإسلام ـ وهو من صنع بارئ هذا الكون ومنشئ نواميسه، والعالم بما يجدُّ فيه وما يتطور ـ كان في علمه هذا التطور التاريخي، وما يترتب عليه من تطور اجتماعي واقتصادي وفكري عام.

وإنّه، لهذا، وضع الخطوط الثابتة، والمبادئ العامة، وترك التطبيقات لتطور الزمان، ولم يُدل بتفصيلات جزئية مقيَّدة إلاَّ في المسائل التي لا تتغيَّر حكمتها، والتي تؤدي أغراضها كاملة في كل بيئة، والتي يريد الله تثبيتها في الحياة البشرية،

---

(٥٥) سيد قطب، **تفسير سورة الشورى**، ط ٤ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٩٨.

(٥٦) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ٥، ص ٢٥٤٧.

(٥٧) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢١٦١.

وإنه بهذا «الشمول وبهذه المرونة، قد كفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مدى الأزمان»(٥٨).

وجملة القول، إن الإسلام ينطوي على حقيقة ذاتية تسمح له بانتاج نظام، يستوحي جوهره في كل زمان ومكان.

٢ ـ الإسلام في واقعه التاريخي

نقصد بالواقع التاريخي محطَّات أساسية في ولادة الإسلام وتثبيت جذوره على الأرض: أي انتقاله من وحي إلى عقيدة فإيمان فشريعة فنظام حكم ونظام حياة.

والغرض من التعرُّض للإسلام في واقعه التاريخي استنطاق التاريخ حول قدرة الإسلام وملاءمته لكل الأزمنة والأمكنة. وذلك انطلاقاً من القاعدة القائلة: «لا يصلح آخر أمر الأمة إلاّ بما صلح به أوله»(٥٩).

وفضلاً عن هذا، ففي التاريخ اثبات لملازمة العمل للفكر. إذ لا قيمة لأي نصّ لا يتصدَّى للواقع. ويعمد إلى تغييره. «إن النصوص وحدها لا تصنع شيئاً، وإن المصحف وحده لا يعمل حتى يكون رحلاً، وإنَّ المبادئ لا تعيش إلاّ أن تكون سلوكاً»(٦٠).

ومما لا ريب فيه أن تجربة النبيّ محمد في تطبيق الإسلاَم تُعَدُّ مثالاً صالحاً يقتدى به لتطبيق الإسلام في أي عصر وأية بيئة.

وتتضح حقيقة الإسلام في حيزِّها التاريخي التأسيسي بوحدة متلازمة بين الحقيقة والشريعة. فمنذ «اليوم الأول لبناء الدولة الإسلامية كانت شريعة الإسلام هي التي تحكم هذه الدولة، وكان صاحب الشريعة هو الذي يتولاها»(٦١).

فالعقيدة والشريعة مصدرهما السماء. ولكن التطبيق يكون من صنع البشر: النبيّ أولاً، ثم صحابته وخلفاؤه، والمسلمون على مرّ العصور؛ لأن الله وضع في النبيّ والمسلمين مقوّمات توفر لهم النصر. وما حدث للنبي يحدث للمسلمين السائرين على هدى الله وسُنَّةِ رسوله، وتلك المقوّمات الطبيعية والمنطقية والواقعية

---

(٥٨) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥٩) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ١٥.

(٦٠) سيد قطب، **دراسات إسلامية**، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٢٧.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

«نملكها نحن المسلمين في كل جيل وفي كل زمان، لنصل بها إلى النصر الذي قدَّره الله لمن ينصرون الله»[٦٢].

وتمثّل قصّة الأخدود مثالاً حيّاً على صراع الإيمان والكفر. وهل التاريخ بكامله سوى تجليات لهذا الصراع؟ وهل تاريخ الإسلام إلاً معركة مفتوحة بين حزب الله وحزب الشيطان؟ «إن هناك حزبين اثنين في الأرض كلّها: حزب الله وحزب الشيطان. حزب الله الذي يقف تحت راية الله ويحمل شارته. وحزب الشيطان وهو يضم كل ملة وكل فريق وكل جنس وكل فرد لا يقف تحت راية الله»[٦٣].

ويدلُّ التاريخ الإسلامي على أن معركة الإسلام الكبرى هي معركة العقيدة. «إنها ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية، ولا معركة عنصرية... ولو كانت شيئاً من هذا لسهل وقفها، وسهل حل إشكالها. ولكنها في صميمها معركة عقيدة - إما كفر وإما إيمان.. إمّا جاهلية وإمّا إسلام»[٦٤].

هكذا يتواصل تاريخ الإسلام بين أمسه وحاضره وغده في لانهائية مستمرة طالما قضت مشيئة الله أن تستمر.

٣ ـ حاضر الإسلام ومستقبله

لا بدَّ من توضيح نقطة مهمة في مسار تقديم التصوُّر القطبي للإسلام «الآن»، تُمهِّدُ السبيل أمامنا لشرح وتوضيح منهجه في استيحاء الإسلام. وهذه النقطة تكمن في أن الإسلام لا يقدّم موقفاً، تجاه قضية أو مسألة، إلاً في نطاق مجتمع إسلامي. إذاً، فالمهمة الآن إحياء المجتمع الإسلامي. لماذا؟ لأن «الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلّها، لأن أحداً لا يحكم بشريعة الله وحدها، ولا يفرد الله سبحانه بالألوهية وخصائصها، ولا يجعل الكلمة الأولى والأخيرة في شؤون الحياة كلها للّه ولشريعة الله»[٦٥].

«فالمجتمعات البشرية بأسرها، ومنها المجتمعات الإسلامية، لا تنصاع اليوم لأحكام الدّين الحنيف. «فالإسلام لا حاضر له الآن». كان له ماضٍ وسيكون له مستقبل. ومن الخطأ الجسيم إشراك الإسلام في معالجة مجتمعات تحكَم بالتصورات الوضعية على شتى مشاربها وفلسفاتها.

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦٣) قطب، **هذا الدين**، ص ٨٨.

(٦٤) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٢٠١.

(٦٥) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٩٦.

يستقبح قطب ويدين إصدار الفتاوى حول ما يستجد في المجتمع المصري الذي يتخذ الدين عقيدة بالاسم فقط، ولا يبني قواعد الحياة وفق منهجه. «إنني أنكر وأستنكر استفتاء الإسلام اليوم في أية مشكلة من مشكلات هذه المجتمعات احتراماً للإسلام وجديته»[٦٦].

وهذا النصّ لقطب ينطوي على رفض صريح لتعايش الإسلام في مجتمع ليس مجتمعاً ولمقاربته الفكر الوضعي: ليبرالياً كان أم ماركسياً. فالأصل في موقف سيّد نفي الحضارة الحديثة ورفض الانصياع وراء فلسفاتها. فالإسلام، بالطبع، هو منهج لا يدع حياة بني الإنسان نهباً «لخيالات ماركس ولينين وفرويد[٦٧]، وشهوات الناس وأهوائهم ونظرياتهم ورغباتهم»[٦٨].

يرمي قطب جانباً المذهب الماركسي وتطبيقاته، ولا يأخذ نظريات فرويد في التحليل النفسي ونظرية الغرائز والجهاز النفسي المكوَّن من الأنا والأنا الأعلى والهو. ولا يكتفي بذلك، بل يرفض أيضاً المنهج الأمريكي القائم على «الفردية المطلقة». هذه الفردية التي يكون معناها في بعض الظروف: «الموت المبكر»[٦٩].

ورفض العقل الوضعي في مقاربة الحياة وبنائها لا يأتي عشوائياً. إنه يستند إلى أزمات المجتمعات الغربية وضياع مفكريها وعلمائها بفعل الدَّرك الذي وصلت إليه وضعية الإنسان المعاصر. والغرض بيِّن واضح، إثبات أن المستقبل للإسلام لأكثر من سبب واعتبار ليس أقلها نظرية الفطرية.

على هدي هذه النظرة، يمكن فهم كيف انتصر النبيّ على الجاهليّة الأولى بالرغم من «واقع» العقائد والتصورات والمصالح والعصبيات التي انتصبت في وجهه. فالأمر بغاية البساطة: «لقد وقع الذي وقع من غلبة هذا المنهج، لأنه تعامل من وراء الواقع الظاهري، مع رصيد الفطرة المكنون. وهو رصيد ضخم هائل، لا يغلبه هذا الركام الظاهري، حين يستنقذ ويتجمع ويوجه، ويطلق في اتجاه مرسوم»[٧٠].

وما حدث مرة يمكن أن يحدث مرات أخرى. ففطرة الإنسان أياً كان ـ لا بدَّ

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٦٧) سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩): طبيب أعصاب نمساوي، مؤسس التحليل النفسي، استخرج من الأحلام وممارسة التحليل النفسي مدرسة الحياة النفسية (اللاوعي) المرتكز على الجنسية. انظر: *Le Petit Robert des noms propres: Dictionnaire illustré*, p. 117.

(٦٨) قطب، **المستقبل لهذا الدين**، ص ٧٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٧٠) قطب، **هذا الدين**، ص ٥٥.

أن تعود به إلى الإسلام. فالإسلام مستقبل البشرية جمعاء.

هذه حقيقة يقينية عند قطب. وثمة حقيقة أخرى هي أن الجهد البشري شرط لازم وضروري لإعادة إنشاء الإسلام على الأرض. فلا بدَّ من تنظيم وعمل منظم يتحوَّل إلى حركة لبعث الإسلام، ولا بدَّ من عقل يواصل التعاطي مع الشريعة انطلاقاً من منهجها. لذا تقف «حركات البعث الإسلامي اليوم في مفترق الطرق. ونقطة البدء الصحيحة، هي أن تبين الشرط الأساسي «وجود» الإسلام، أو عدم وجوده؛ وأن تستيقن أن «وجود» الإسلام اليوم قد توقف؛ وألا تفزع لهذا التقرير الخطير. وأن تعلم أنها تستهدف إعادة إنشاء الإسلام من جديد أو بتعبير أدق رده مرة أخرى إلى حالة «الوجود» بعد أن توقف هذا الوجود فترة...»(٧١).

ولا يعنينا أن نتتبَّع قطب في سيره لبناء الحركات الإسلامية، إنما نسعى إلى الكشف عن قواعد تصوُّره لاستيحاء الإسلام عندما يبعث المجتمع الإسلامي من جديد.

يسقط قطب من تصوُّره لاستيحاء الإسلام تراث الإسلام الفلسفي والفقهي على حدٍّ سواء. فهو لا يعترف بالفلسفة الإسلامية، لأنَّها، بما هي يونانية، لا تعكس مفاهيم الإسلام ومقولاته الكونية والوجودية والبشرية. «والتصوُّر الإسلامي الصحيح لا يلتمس عند ابن سينا(٧٢) أو ابن رشد(٧٣) أو الفارابي(٧٤) وأمثالهم ممن يطلق عليهم وصف «فلاسفة الإسلام»؛ ففلسفة هؤلاء إنما هي ظلال للفلسفة الإغريقية غريبة في روحها عن روح الإسلام»(٧٥).

أما بالنسبة إلى الفقه، فهو لا يقرُّه مصدراً من مصادر الشريعة، وهو يختلف عنها، ولا يستطيع أن يجد دوره إلاَّ في مجتمع إسلامي. «إن الفقه الإسلامي لا

---

(٧١) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٢٠٦.

(٧٢) ابن سينا (الشيخ الرئيس) (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م): فيلسوف وطبيب من كبار فلاسفة الإسلام وأطبائهم. تعمق في درس فلسفة أرسطو. من مؤلفاته المطبوعة: **القانون، الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات**. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧)، مج ٢، ص ٢٤١.

(٧٣) ابن رشد (أبو الوليد محمد) (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م): فيلسوف عربي. حاول التوفيق بين الفلسفة والشريعة في كتابه: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. دافع عن الفلسفة بوجه الغزالي في كتابه: **تهافت التهافت**. انظر: المصدر نفسه، مج ٥، ص ٣٨٠.

(٧٤) الفارابي (أبو النصر محمد) (ت ٩٥٠ م). من أعظم فلاسفة الإسلام. لقب بالمعلم الثاني. من أشهر مؤلفاته كتابه: **آراء أهل المدينة الفاضلة**. انظر: المصدر نفسه، مج ٧، ص ٢٠.

(٧٥) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٢٠.

يستطيع أن ينمو ويتطور ويواجه مشكلات الحياة إلاَّ في مجتمع إسلامي! مجتمع إسلامي واقعي، موجود فعلاً، يواجه مشكلات الحياة التي أمامه ويتعامل معها، وهو مستسلم ابتداء للإسلام»[٧٦]!

إن قطب يرفض الفلسفة جملة وتفصيلاً. أما الفقيه فمقبول فقط في المجتمع الإسلامي، أي لا حاجة له في المجتمعات غير الإسلامية أو الجاهلية، وبالتالي فهو ليس مصدراً من مصادر التصوُّر الإسلامي لمجتمع إسلامي يبعث من جديد ذلك أن «للإسلام تصوره الأصيل الكامل، يلتمس في أصوله الصحيحة؛ القرآن والحديث، وفي سيرة رسوله - ﷺ -، وسنته العملية»[٧٧].

وما دامت أصول العقيدة والشريعة مقررة على نحو بيِّن، لا لبس فيه ولا غموض أضحى من الضروري تقديم الجواب الشافي عن كيفية استيحاء الإسلام؟

ينبّه قطب إلى وجوب الترفع عن الهوى والتحرر من الفوضى في استلهام الإسلام واستيحائه. وهو الذي يضع منهجه في هذا السبيل، منطلقاً من حقيقتين كبيرتين: «أولاهما: إن الشريعة الإسلامية شيء والفقه الإسلامي شيء آخر، وإنهما ليسا متساويين لا في المصدر ولا في الحجية... وثانيتهما: إن الصورة أو الصور التاريخية للمجتمع الإسلامي، ليست هي الصورة أو الصور النهائية لهذا المجتمع، بل إن هنالك صوراً متجدّدة أبداً، يمكن أن تحمل هذا الوصف «إسلام» وتنبثق من الفكرة الإسلامية الكلية، وتعيش في إطارها العام»[٧٨].

فالأصل إذاً، في استيحاء الإسلام «الآن» يكمن في العقيدة، في الفكرة الثابتة الكلية، أو في مجمل التصور الاعتقادي عن الكون والحياة والإنسان. أما صورة «الفكرة» فمتغيِّرة، متعدّدة، متكثّرة، لا نهائية.

هكذا يتّضح أن الثبات كامن في المثال القبلي، أي أن المعطى الإلهي (العقيدة) يلائم التشريع البشري (الشريعة). فالقبلي يحدد البعدي. فالتطوُّر يحصل ولكن، ضمن إطار مقرَّر سلفاً أو على محور ثابت. واستيحاء الإسلام «الآن» يكون بالعودة إلى الينابيع الأولى أو الأصول الثابتة، يحكمها ذات القانون، الذي يحكم الفطرة البشرية، ويحكم الحياة الإنسانية، بل يحكم الوجود كله في الحقيقة، «وهذا القانون يتضمن الثبات والاستمرار مع التطور والتحرر كجزء أصيل من كيانه...»[٧٩].

---

(٧٦) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٨٨.
(٧٧) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٢٠.
(٧٨) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٤٧.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

على هذا النحو، يحلّ قطب صعوبة التعارض بين النصّ الثابت والواقع المتغيّر بإعادتهما إلى أصل واحد وناموس واحد. أما مواكبة الشريعة للحاجات الزمنية المتجددة فالموقف منها لا يعدو أربعة احتمالات:

الأول: «أن تكون الشريعة قد نصَّت على حكم معيَّن نصاً صريحاً، فهو إذن واجب التطبيق، كالنص على تحريم الربا.. **الثاني**: أن تكون الشريعة قد جاءت فيه بنصّ أو نصوص قابلة للتأويل فيكون حينئذٍ قابلاً للاجتهاد، ترجيحاً أو توفيقاً بين النصوص المختلفة، إن كانت، أو بين النصّ الواحد والحالة المراد تطبيقه عليها... **الثالث**: أن تكون الشريعة قد جاءت بمبدأ عام، تدخل هذه المسألة الخاصة فيه ضمناً، ولكنه لا ينص عليها تصريحاً، وعندئذٍ يكون الأمر موضع اجتهاد في تطبيق المبدأ العام على الجزئية المعروضة مع الاسترشاد بالسوابق التاريخية والأحكام الفقهية مجرد استرشاد... **الرابع**: أن تكون الشريعة قد سكتت عن هذا الأمر فهو متروك إذن للإجتهاد المطلق، على ألاّ يصدم الحكم الذي يصل إليه مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية»[٨٠].

وإذا أمعنّا النظر، في هذا النصّ، القطبي، نخلص إلى إعادة الموقف الشرعي من قضية مستجدة إلى النص (النقل) والاجتهاد أو التأويل أو قياس الشاهد على الغائب (العقل). وعليه، يتبدّى دور العقل في الشريعة في تأويل النصوص المتشابهة على أن يخضع للوحي، وألاّ يقحم في دراسة عالم الغيبيات.

تبقى مسألة تحتا ج إلى إثارة ومعالجة، هي مسألة الفقه الذي توقف في مجال التشريع والمعاملات في القرن الثامن الهجري؛ فنشأت عن ذلك التوقف فجوة بين تسلسل الفقه والحياة الجديدة، المتضاعفة حاجاتها دائماً، فما العمل؟

يرسم قطب طريقين لمعالجة هذه المسألة، الأول: «متابعة خطوات الفقه الإسلامي من حيث وقفت... ولمّا كانت الأحوال الاجتماعية الماضية لا يمكن الإحاطة بها على وجه الدقة فإن عملنا إذاً سيكون قائماً على فروض... الثاني: أن نرجع مباشرة إلى الشريعة، إلى مبادئها العامة وتشريعاتها الكلية، نستلهم حلولاً تطبيقية لمشكلاتنا المعاصرة، كما فعل من قبلنا فقهاء الإسلام فيما دعتهم حاجات زمانهم إلى استلهام تلك الشريعة. مسترشدين مع هذا بطريقتهم في التطبيق ومستعينين بما وصلوا إليه من أحكام»[٨١].

---

(٨٠) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٥٤ ـ ٥٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

لا يتردَّد قطب في اختيار الطريق الثاني. . . فهو «الطريق المعقول إن لم يكن الطريق الوحيد»[٨٢]، وبالطبع فسلوك هذا الطريق بعد إقامة المجتمع الإسلامي لا قبله.

ثالثاً: إشكاليَّات المنهج القطبي

إن محاولتنا إلقاء الضوء على إشكالات المنهج القطبي، وصعوباته، تبقى بمنأى عن التعرّض للوحي فهي لا تخرج عن الطور البشري، وتحتكم إلى الخبرات والعلم والاكتشافات الجديدة والمحاكمة المنطقية لمقولات قطب الملتبسة أو التي يتردد العقل في قبولها أو رفضها.

وعلى النحو الذي بيّنا فيه الإشكاليات عند حسن البنّا، سنفعل عند سيد قطب، ناظرين في تصوُّره على أنه تصوُّر فلسفي عقلي بشري أي تصور وضعي وليس إلهياً[٨٣]. فالوحي بما هو قدسي يبقى قدسياً لا يمس، وهو خارج دائرة النظر والفحص والنقد في بحثنا هذا.

وفي ضوء هذه التوضيحات المحدَّدة لطبيعة عملنا، يمكن أن نحصر إشكاليَّات منهج التصوُّر القطبي في الآتي:

١ ـ إشكالية مصطلح «منهج»

يستخدم قطب «مصطلح» المنهج بالمفهوم نفسه الذي يستخدمه أبو الأعلى المودودي. فعند الاثنين المنهج هو الدين. أي «منهاج التفكير والعمل لحياة البشر لا فرق بين إنسان وإنسان وبلد وبلد وزمان وزمان»[٨٤]. وهذا المفهوم يفتح الباب أمام أي عقل أو فكر إلى فضاء اللامتناهي. فما صلح بالأمس يصلح اليوم وغداً. والمنهج بمعنى الدين يختلف عن المنهج بمعنى الطريق الموصل إلى غاية محدَّدة. ونظرتنا إلى منهج قطب محكومة بهذين المعنيين: استنباط التصوُّر من الدين، والسبيل إلى إحياء الإسلام: أما لماذا لجأ قطب إلى استعمال لفظ منهج بدل لفظ الدّين، فلعلَّ مرده إلى مقاربة لغة العصر في التعبير عن مناهج جديدة في فهم الحياة وتفكيك ألغاز الكون.

٢ ـ إشكالية المقارنة بين المنهج الإسلامي والمناهج الوضعية

ثمَّة تساؤل يراود الباحث عن مدى صحَّةِ مقارنة المنهج الإسلامي مع سائر

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٨٣) انظر مفهوم «الوضعي» في القسم الأول، الفصل الأول، ص ٦١ من هذا الكتاب.

(٨٤) انظر المودودي في القسم الأول، الفصل الثاني، ص ١٠٧ من هذا الكتاب.

المناهج البشرية. والإجابة على ما نظن، تأتي مقاربة، إذا نحن اعتبرنا المنهج الإسلامي وضعياً. وفي اعتبار كهذا، يخضع لأحكام القبول أو الرفض على درجة ما يؤدي إلى إقناع عقول الناس بمقولاته. والمناهج الوضعية، تخضع اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى معايير التجربة وحقائق الاكتشافات العلمية الجديدة. أمَّا اعتبار المنهج الإسلامي صادقاً لمجرَّد استنباطه من الوحي الصادق بذاته فمحاولة تعسّفية، تصادر العقل والعلم على حدٍّ سواء.

٣ ـ إشكالية المفاضلة بين المنهج الإسلامي والمناهج الأخرى

في استعرض المنهج الإسلامي، تبرز إشكالية المفاضلة بين الإسلام كشريعة والأديان والشرائع الباقية. ويسهب قطب في إظهار ضرورة الركون إلى دين الله، الذي هو الوحي المنزَّل على محمد؛ الأمر الذي يلزم عنه تساؤل مشروع: ما دام الله هو مصدر الشريعة في كل الأديان، فلم الاختلاف بين مقومات شريعة وأخرى؟ ولم المفاضلة بينها؟ والإشكالية مردها إلى إجابة غامضة، عاجزة عن إقناعنا بها.

٤ ـ إشكالية صلاحية المنهج الإسلامي لكل زمان ومكان

نتساءل، هنا، إلى أيّ حدٍّ تصحّ مقولة صلاحية «المنهج الإسلامي» المستنبط والوضعي، لكل زمان ومكان؟ وعلاوة على ذلك، وأكثر من هذا، هل ثمة مثال ما للمنهج الإسلامي الواقعي، تنبغي العودة إليه، بصرف النظر عمَّا ينشأ من حقائق جديدة على الأرض؟ وهل الإسلام حافظ على منهجه في القرون الماضية، أم تلوَّن بألوان الحياة وتميز بميزات البيئات التي عاش فيها؟

إن التسليم بهذه الصلاحية يعني تعطيل وشلَّ مقولة المكان أو البيئات المتنوعة، بما تنطوي عليه في داخلها من اختلافات ومتغيرات لا تقف عند حدّ من التحوُّل والتبدل، وكذلك الأمر في ما يختص بمقولة الزمان، فيصير «الآن»، والماضي والمستقبل معنى واحداً.

وإذا أراد قطب أن يعيد فهم الوحي مثبتاً صدقه ويقينيته بالمقارنة مع العصر وعلومه، فهذا شأنه. أما الدعوة إلى التحرر من النظم والأوضاع التي ينشئها العلم فمسألة تبدو غريبة، ويتعذر، بالتالي، الأخذ بها، نظراً لكونها ذات نتائج غير معقولة.

أ ـ نظرية الفطرة تقضي الإيمان بالله ورسوله ولا تتسع لمعانٍ أخرى

إلاَّ أن قطب لا يكتفي بهذا الحدّ: فالفطرة لديه صنو العقيدة. واستمرار الفطرة

يلزم عنه استمرار العقيدة. القبلي يحدد البعدي، فينجم إشكالان: الأول، ينشأ من كون الفطرة بما هي استعداد قبلي لكل واقع، فلماذا لا تنشئ الواقع وتحتاج إلى من يحرّرها من أدران الجاهلية؟ وإذا كان النبيّ محمّد أخرجها أول مرة من أدران الجاهلية السابقة على الإسلام بقوة الوحيّ، فمن يخرجها الآن؟»، ولم لم يظهر من يخرجها في أوقات سالفة؟ والثاني: هل فطرة الإنسان المسلم تختلف عن فطرة الإنسان غير المسلم، وإذا كانت الفطرة واحدة، فلم لا يكون سائر الناس مسلمين؟

ب ـ تكتمل نظرية الفطرة بالتجربة

فالاعتقاد يليه عمل. و«المعرفة منشئة للعمل». إلاّ أن الاعتقاد عند قطب لا يخضع للتجربة. إنَّه الحقيقة اليقينية بالنظر إلى المصدر الإلهي المنبثقة منه. وبهذا المعنى تختلف الأصولية عن البرغماتية التي تحكم على صدق المقولات بدرجة الانتفاع منها. فالفكرة الصادقة هي الفكرة النافعة. فإذا لم يقدر، لسبب أو لآخر، أن ينتفع المرء من عقيدة يؤمن بها، فماذا تكون النتيجة؟

البرغماتية تدعو إلى تجاوز الفكرة أو إسقاطها. أما أصوليَّة قطب فتدعو إلى الثبات على العقيدة، بانتظار انتصار الفطرة مرة أخرى؟ فيترتَّب على ذلك نتيجة خارقة للمعقول. تتمثل بالانشطار ما بين الاعتقاد والعمل، أو بأقل احتمال، إبقاء الاعتقاد احتياطاً فكرياً يستخدم في غير موضعه، إذ من الممكن أن تلجأ إليه فئات وطبقات لتكريس واقع قائم أو الدفاع عن مبررات وجوده.

ج ـ اصطدام الفطرة بالتجربة

قوام هذا المنهج الفطرة والتجربة: فالفطرة تجربة بالقوة، تتحقَّق بالجهد البشري. فالمنطق يعني أنَّه كلَّما بذل جهد إنساني تستحيل الفطرة واقعاً. الفطرة واحدة فهل الواقع واحد؟ واستطراداً هل ما صلح لعصر ما صالح بالضرورة لكل عصر؟ المسلمون، ظلُّوا على عقيدتهم، وبتأثيرها أحدثوا قفزة في علم الفلك، وذلك لمعرفة القبلة وتعيين أوقات الصلاة والصوم والإمساك إلخ... والمسلمون لم يعثروا على الطب في كتاب (القرآن). فأخذوه من هنا وهناك. وظهر عندهم أطبَّاء كبار ومؤلفات طبيّة تنمُّ عن عبقرية. فأين هي الفطرة وأين هي التجربة؟

إن الوحي نفسه راعى في نزول السُّور والآيات وضع العرب قبل الإيمان وبعده، والأوضاع المتحيِّزة (في حيِّز) المخصوصة بمسائل بناء المدينة الإسلامية الأولى، بإحلال رابطة الدّين مكان رابطة الدّم، وتشريع الحلال والحرام والزّواج والطلاق والمال؛ فارتبطت الآية بوضع ما جاءت لتضع الحلّ له. وتركت للناس

أشياء كثيرة يعالجونها، وفقاً لمصالحهم وأوضاعهم المتغيِّرة.

لم يصادر النبيّ عقول الناس وتدبيرهم لأحوال دنياهم، بل حثهم على معالجة ما يستجد من أمور في حياتهم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[٨٥]. فكيف يسوِّغ قطب مصادرة العقول، ورسم أنموذج عاش في الماضي في وقته ولوقته، ولم يتكرَّر، ولم يحدث. ومع ذلك ظلَّت العقيدة حيَّة في قلوب الناس، الذين آمنوا بربهم وبعقولهم، ووضعوا الحلول للقضايا التي واجهتهم في مختلف الأزمنة والأمكنة المختلفة.

٥ ـ إشكالية العلم الديني والعلم البشري

أصل الإشكاليَّة بين «العلم» الديني والعلم تكمن في نظر راسل في أن «العقيدة الدينية تختلف عن النظرية العلمية في ما تزعم أنه تعبير عن حقيقة أزلية يقينية بالمطلق، في حين يأخذ العلم بالاعتبار خاصيّة المؤقت. فهو يتوقع أن تصبح التعديلات على نظرياته الحالية، عاجلاً أم آجلاً، ضرورية، وأن تجعل من منهجه بصورة منطقية غير جدير بالوصول إلى برهنة كاملة حاسمة»[٨٦].

ربَّما يكون قطب قد تنبَّه إلى أصل الإشكالية بين الدين والعلم في النظرة إلى الكون فامتنع عن إقحام التعاليم الإلهية في ميدان التجارب العلمية، مبقياً الأخيرة تحت النظر العقلي، معيداً الكون بأسره إلى الله خالقه ومسوِّيه، متناولاً مسائل فلكية، سعى إلى مقاربتها مع النظريات الحديثة، مكتفياً بآيات قليلة لإثبات صدق التعاليم ويقينيتها.

ونحن، سنكتفي بالإشارة فقط، إلى طبيعة الإشكالية من دون الدخول في تفاصيلها؛ **أولاً** لأن قطب اكتفى بالعموميات، **وثانياً** لأنَّنا لا نرى فائدة من الغوص في هذا الموضوع: فما هو عام في الإشكالية يسحب ذاته على الخاص.

٦ ـ إشكالية النظرة إلى الحياة بين ضوابط العقيدة ودينامية الاكتشافات العلمية

نظرة قطب إلى الحياة جزء مكوّن من تصوُّره الكوني. وهي تشتمل على الإيمان بغائية إلهية من وراء إيجادها. ويعيد نشأتها إلى عوامل مادية تحركها إرادة الله

(٨٥) حديث نبوي. والصحيح أنتم أعلم بأمر دنياكم. أخرجه مسلم، **كتاب الفضائل**، باب ٣٨، حديث ١٤١.

(٨٦) Bertrand Russell, *Science et religion*, traduit de l'anglais par Philippe Roger Mantoux (Paris: Gallimard, 1971), p. 12.

وقدرته، متوقفاً عند خواصها واستمراريتها بعد الموت الذي هو مجرَّد فاصل بين طور وآخر.

إنَّنا لن نتطرَّق إلى الجانب الميتافيزيقي من نظرة قطب، بل إلى الأفكار القابلة للاختبار والمقارنة مع أفكار ونظريات أخرى، مثل، إشكالية الملكية، فتصوّر قطب يتلخّص في أن الله يسيطر على ما في الأرض والسموات. وحكمته قضت بأن ينتفع البشر من أشياء يجدونها في أيديهم. وهم مخدوعون بأنهم يملكونها في حين أن الله هو المالك الحقيقي؛ فالناس يجب أن يتجهوا إليه في طلب الخير وكسب الرزق.

ولا ندري إلام يهدف قطب من هذه النظرة؟ ومن حقنا أن نتساءل عمَّا إذا كان يجهل أو يعلم دور الملكية في حياة البشر وتشكيل مجتمعاتهم واختلاف قوانينهم وتشريعاتهم؟

٧ ـ حقيقة الإنسان: إشكالية الأصل والفرع

يسلّم قطب بحقائق العلم. ويتنكَّر لها إذا ما بان له أنَّها تتعارض مع مدلول آية من آيات الكتاب. فهو يقرّ أن الأحياء تعود إلى أصل واحد هو الماء، فالكائنات الحيَّة تتألف من عناصر متشابهة، إن لم نقل واحدة. ولا يعني هذا أنها ليست مخلوقة لله. بل يعني أنها تتشابه بصفات حيوانية واحدة. وتفترق بصفات أخرى، والأبحاث التي قام بها داروين لا تنتقص من قيمة الإنسان إذا اعتبرت أن تركيبه البيولوجي هو تركيب الحيوانات، وأن أصله ربما يعود إلى أكثر أنواع الحيوانات تطوراً. فوحدة الأصل تفترض لزوماً وحدة الفرع.

أ ـ إشكاليَّة النظرة الخاطئة إلى المذهب المادّي

على قاعدة فهم خاطئ للمذهب الماديّ التاريخي، يخلص قطب إلى أن هذا المذهب يحقر الإنسان ويهبط به من عليائه. والسؤال المشروع الذي يبرز: هل يعني البحث، عن الظروف والعوامل التي تؤثر في سلوك البشر وأخلاقهم وأنماط اجتماعهم في سياق الكشف عن الروابط والعلاقات بين الإنسان وطريقته في إنتاج احتياجاته وسلعه، تحقيراً للفرد؟

قبل ماركس درس ابن خلدون أثر طريقة اكتساب المعاش في أحوال البشر. واعتبر أن «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش»[٨٧].

---

(٨٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٢١٠.

وانطلاقاً من هذا، يتوسع ابن خلدون في دراسة طوري المجتمع البدوي والحضري، ويتوقَّف عند اختلاف الأخلاق لدى الناس فيهما: «فأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. . . وسببه أن أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوَّثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والبشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك»[٨٨].

أليس تعليل صاحب **المقدمة** من صنف التعليل الوضعي الماديّ؟ وطريقة اكتساب المعاش (علاقات الإنتاج بلغة ماركس) ألا تؤثر في تكوين الأخلاق واختلافها، فأين هو التحقير للإنسان؟

إن لجوء قطب إلى النظرة المعيارية الأخلاقية في الحكم على المذهب المادي ناجم، في نظرنا، عن أحد احتمالين أو كليهما معاً: فإمَّا نقص في الاطلاع على مذهب ماركس، وإمَّا رغبة في تنفير الناس منه بتحميله صفات أخلاقية لا تمتّ إليه بصلة.

ب ـ إشكالية الإنسانية الثابتة

حقيقة الإنسان أو ماهيته هي معطى إلهي، قَبْلي، خارج عن التجربة والتشكل والتكوين. ويعني ثبات هذه الماهية أنه لا بدَّ من ظهورها في كل زمان ومكان على نحو جبري أو غائي. وهنا تثار أسئلة هي بحدّ ذاتها إشكاليّات في مقولة «الإنسان الثابت»:

- هل الخطيئة ثابتة في الإنسان، وما دور الإرادة في دفعها عن مسالك البشر، ومتى وكيف تفعل هذه الإرادة؟

- الإنسان يتكوَّن من جسد وروح: فهل جسم الإنسان هو هو منذ أن كان أم طرأت عليه تغيرات في شكل الرأس وحجم الجذع وطول الأطراف؟ وهل وعي الإنسان استقر على حالٍ واحدة أم تبدَّل بدرجة تغيُّر معطيات حياته ووسائله في تحصيل رزقه وحماية وجوده؟

الملاحظ أن مقولة «الإنسانية الثابتة» المتعالية لا نجد لها نظيراً إلا في «نظرية المثل» عند أفلاطون التي انتقدها أرسطو، مشيراً إلى أنه «لا يتحقق وجود الإنسان إلاَّ في لحم وعظم أي أن المادة من مكوِّناته الأساسية فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للإنسان لا يشتمل على المادة التي تعينّ تشخُّصه، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوساً، فلا يبقى إلاَّ أن افتراض وجود مفارقة فيه

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

معارضة لطبيعة الأشياء، لأن هذه المثل ستكون مجرَّدة وغير مطابقة لأفرادها في العالم المحسوس»[٨٩].

إنَّنا نرى أن في الإمكان تلمُّس الإشكاليَّة عند قطب في مقولة «الإنسانيّة الثابتة» من منظور أرسطي، فضلاً عن إظهار أن غايته تحصين النظرة الإسلامية للإنسان لإبعاد تصورات أخرى عن وعيه، وربطه بمفهوم مغلق، دائم، لا يتبدَّل ولا يتغيَّر. ويرى محمد أركون أن «الشخص المسلم يتشكَّل ويؤكّد ذاته داخل السياج الدوغمائي المغلق الذي يقدمونه على أساس أنه المكان الوحيد «للحقيقة» الأرثوذكسية المتعذر استبدالها أو تغييرها»[٩٠].

٨ ـ إشكالية العقيدة والعقل

تتكون حقيقة الإسلام من ثنائية إلهية وبشرية. فهناك العقيدة (الوحي) وهنا العقل (للتلقي والتنفيذ) يهتدي ويشرِّع. والثنائية مردُّها إلى الله الموحي والهادي، فالعقيدة من لدن الله والعقل من لدنه أيضاً. والإشكاليَّة الناشئة عن هذه الثنائيَّة تكمن في كيفية التماثل بين الثابت (الوحي) والمتغيّر (فكر البشر) والذي ينبغي عليه دائماً إنتاج المثال الإسلامي الأول الواقعي. فالثابت، وإن راعى ظروف العصر الذي هبط فيه بسوره المكيّة والمدنيّة هو عقيدة زمكانية[٩١] تهدي البشر منذ اكتمال الوحي مع النبي محمد إلى يوم الدّين. والمتغيّر، وهو العقل المهتدي بالوحي، يبحث دائماً عن صيغ لامتناهية لإبقاء الواقع المتغير خاضعاً لأحكام نظام العقيدة المغلق، فكيف يكون ذلك؟

نفهم أن يتلقى النبيّ ويستجيب لوحي الله، ونفهم أيضاً أن يشرّع النبيّ مع أن فكره بشري، غير أن الغامض هو كيف يستوحي العقل من الوحي تشريعات «زمكانية» تنسجم مع روح الوحي وإرادة الله، واستطراداً ما هي الضمانة في يقين المستوحى وصدقه. وهل يكفي أن تكون الضمانة الإيمان بالله ونبيه؟

اهتدى الغزالي إلى اليقين بنور قذفه الله في صدره؛ فصدق المعرفة محكوم

---

(٨٩) محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة**، ط ٤ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٩٠) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٨٨.

(٩١) زمكانية: Espace - temps: الواقعة توجد في الزمان والمكان معاً، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. انظر: مراد وهبة، يوسف كرم ويوسف شلاله، **المعجم الفلسفي**، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١)، مادة زمكانية.

بطريقة الصوفية أو الإلهام الصوفي. وقبله ابن سينا تحدث عن الحكمة المشرقية أو العرفان. أما قطب، فلا يقطع الأمل من رحمة الله الذي يؤتيه التدبر والتبصر فيستحيل فكره فكراً إلهياً. قال: «... إنّني لست نبياً ولا رسولاً، ولست أتلقى وحياً ولا ملائكة... ولكنني رجل يؤمن بالله وكل من يؤمن بالله في هذه الأرض.. في أي زمان وفي أي مكان يملك أن ينتظر من الله - فيما عدا الوحي والملائكة - كل ما آتاه الله لرسوله في هذا المجال، ما دام يتبع خطاه. والمؤمنون حيث كانوا، هم أصحاب ذلك الميراث الضخم ما دموا على هداه»[٩٢].

والسؤال الذي يثار: هل الإيمان بالله وبالوحي المنزل على أنبيائه والاقتداء بالرسول كافيان لانبثاق نور الهداية لبني البشر؟ وهل الهداية تدفع فكر البشر إلى مصاف فكر النبوة، واستطراداً إلى رتبة العقل القدسي القابل للتأثر بالعقل الإلهي؟

إن الاستغراق في هذا النوع من التأمل يثير أسئلة ملتبسة حول مدى صدق العقيدة «الزمكانية» الإلهية وهي تتحول إلى تصوُّر زمكاني بشري؟

بمعنى آخر، ما هي ضمانات صدق التصوُّر المستنبط من الآيات الكريمة على أنه هو، وهو وحده، المشتمل على صحة الاستنباط ويقينيته، والارتفاع بالتالي إلى مصاف نور النبوة المتماثل مع الوحي الإلهي، الثابت، الأزلي، الأبدي؟

وعلى الجملة، فإن إشكالية العقيدة والعقل تبرز في مجرى عام وبغموض كلّي عندما يتعيَّن على العقل أن يستنبط لأوضاع لانهائية حلولاً لانهائية تنسجم مع العقيدة (الوحي) النهائية.

٩ ـ إشكاليَّة التاريخ

من إشكالية العقيدة والعقل إشكالية التاريخ أو تكرار المثال التاريخي الأول للعقيدة. والإشكالية تنجم عن اعتبار «زمكانية» العقيدة في التاريخ أنها اتخذت وضعاً معيّناً كما هو معروف، وأخضعت البشر لنمط من الحياة والانتاج والاقتصاد والشرائع والعلاقات وسوى ذلك من ظواهر ترافق الاجتماعات الإنسانية فتحولت بذلك إلى تاريخ أي حدثت وانتهت. والحدوث هو تغير يطرأ على حال البشر، فيؤثر في حياتهم. وهكذا، يضحي التاريخ «في حقيقته هو الحوادث، وكانت الحوادث هي التغييرات، والتغيرات وليدة الزمان أو سير الزمان، انتهينا إلى أن التاريخ هو الزمان»[٩٣].

---

(٩٢) قطب، **دراسات إسلامية**، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٩٣) شكري نجار، «تطور فكرة التاريخ عند المؤرخين،» **الفكر العربي**، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٢).

لن نغوص في سبر غور ماهيّة التاريخ. إن ما يهمنا أن نعالج إشكالية التاريخ المتكرّر أو الحادث المتكرّر، أو الثابت المتغيّر، وذلك في معرض مناقشة المحاولة الذهنية القائمة لدى قطب، والرامية إلى إعادة إنتاج المثال الإسلامي الأول، وإن بصور جديدة.

في هذا نلاحظ أن العقيدة (الوحي) بوصفها معطى زمكانياً هي ثابتة. وبوصفها خارج التجربة تصديقاً تحافظ على سائر ما يتصف به الميتافيزيقي الماقبلي. أما الحادثة بذاتها، بما تشتمل عليه من سلطة وتشريع واقتصاد وحروب إلخ... فالتاريخ بعد النبيّ ينبئنا بأشكال للسلطة بدأت مع الخلافة الراشدة وانتهت مع الخليفة الملك معاوية وبلغت ذروتها مع خلافة الوراثة في عهد بني العباس إلى أن أتى زمان وانهارت فيه الخلافة إلى آخر ما في تاريخ المسلمين من تغيرات وتبدلات.

والخلاصة أن تاريخ المسلمين بعد النبي لم يحفل بحوادث متكررة. لقد بقيت العقيدة ثابتة، ولكن حياة المسلمين تأثرت بكل ما يمكن أن يؤثر في قيام الدول والمجتمعات وانهيارها. فكيف يمكن إعادة تكرار التجربة الأولى اليوم؟

إن الإسلام بدأ مع النبيّ نظاماً اجتماعياً متكاملاً، ثم استمر مع خلفائه من بعده، ويستمر مع المسلمين الذين ساروا على هدي محمد وسنته. والصعوبة الملتبسة التي تترتب على هذه المقدمات تكمن في ما إذا كان الرسول والخلفاء الراشدون، على درجة واحدة من العلم والقدرة والعصمة من الخطأ. وإذا صحَّ اختلال المساواة بينهم فكيف يمكنهم تكرار التجربة النبوية عينها؟

لم يتنبه قطب إلى أن ثمة سيرورة في تاريخ الوحي منذ أن تحقق لأول مرة في تجربة بشرية، ثم اتخذ أشكالاً أخرى في استكمال تحققه منتجاً مناهج جديدة في تطبيق الشريعة، وفقاً لأوضاع المسلمين المتجددة والتغيرات التي طرأت على مجتمعاتهم.

ويتوقف حسن حنفي عند الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسُّنة والإجماع والقياس للإشارة إلى إمكان تأسيس نظرية حول تطور التاريخ، ترفع إشكالية ترجيع المثال الماضي، وإخضاع الحاضر له. فقد «كان يمكن للأدلة الأربعة أن تكوِّن نظرية في تطور التاريخ ابتداء من الوحي كتجربة بشرية أولى تمت في حياة النبي، ثم السنة، أقوال النبي وأفعاله وإقراراته كتحقيق ثانٍ في التاريخ، ثم الإجماع إجماع الأمة وقدرتها على معرفة مصالح الأجيال المتتابعة التي قد تختلف من عصر إلى عصر، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، كتحقيق ثالث للوحي في التاريخ. وأخيراً

الإجتهاد، فالمسلمون أعلم بشؤون دنياهم كتحقيق رابع للتاريخ»(٩٤).

ربَّما يكون مردُّ إشكالية التاريخ عند قطب إلى إيلاء الأهمية للعقيدة في المقام الأول. فالتاريخ بجملته ليس أكثر من صراع بين الإيمان والكفر، متجسّداً على الأرض بحزب الله وحزب الشيطان.

١٠ ـ إشكالية الاجتهاد والفقه

من إشكاليّة العقيدة والعقل وإشكالية التاريخ تظهر إشكاليّة الاجتهاد والفقه. ولعلّ الأهم في منهج قطب هو استيحاء الإسلام:

أولاً، لأن الفقه يجب أن يبقى معطلاً إلى حين قيام المجتمع الإسلامي.

وثانياً، لأنَّ الفقه شيء غير الشريعة.

وثالثاً، لأنَّ استيحاء الإسلام ينبغي أن يتقرر بدءاً من الأصول الثابتة. وهذا يعني استبعاد الفقه، فاتحاً الباب أمام إشكالات تتصل بمرجعية استلهام الشريعة لإخراج أحكام جديدة؛ هل هو «الإمام الأصولي» أم إجماع العلماء؟ وما هي ضمانة هذا الاستلهام ما دام لا نصّ أصلاً، وما دام العقل هو سيّد الموقف؟

وتتبدَّى الإشكاليات في نتائج غير معقولة إن لجهة المجتمعات الإسلامية المتعاقبة، وإن لجهة إهمال التراث الفلسفي والفقهي لدى المسلمين، ولاسيّما في العصور الذهبية. فهل المجتمعات التي تلت الصدر الأول ليست إسلامية، مع أن الناس يؤمنون بالله ورسوله وباليوم الآخر، ويحتكمون في كثير من شؤون حياتهم إلى التشريع الإسلامي؟

إنَّ ثمة قساوة قطبية في وصف المجتمعات التي عاش في ظلها المسلمون بأنها ليست إسلامية. ذلك لأنَّ «نظرة كهذه يمكن أن تؤدي إلى ارتباك في حياة الفرد المسلم الذي تجابهه يومياً وفي كل نشاطاته الاجتماعية عناصر الغزو «الجاهلي»، كما يمكن أن يؤدي إلى انحسار الحضور الاجتماعي للإسلام نفسه وتجسدّه في فئة مهددة باستمرار بأحداث الحياة السياسية الزمنية... وتجريد المسلمين أنفسهم من «الشعور» بأنهم مسلمون هو أمر يبعث على القنوط واليأس كما يوقع الفرد المسلم في الشعور المستمر بالخطيئة»(٩٥).

---

(٩٤) حسن حنفي، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟،» **الفكر العربي**، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٢)، ص ١١٣.

(٩٥) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٤٢٦.

لم يقتصر إلغاء التاريخ الإسلامي عند قطب على المجتمع، بل امتد أيضاً إلى التراث العقلي، على اختلافه من فقه وكلام وفلسفة، ووضع هذه العلوم في سلّة واحدة، وكأنها من معارف «الجاهلية» وحضارتها. «فلم يظهر ارتباط قوي بالتراث القديم وتأصيل التصورات الإسلامية ضد القدماء في العلوم العقلية بل إنه هاجم الفلسفة والكلام والفقه ككل من دون تمييز بين التيارات المختلفة في كل علم وإعطاء أولية لاتجاه من دون اتجاه. فابن رشد يخدم قضية سيد قطب أكثر من الفارابي وابن سينا، والمعتزلة تؤيده أكثر من الأشاعرة، . . فاتهام الفلاسفة والمتكلمين بأنهم أتباع اليونان تسرُّع وإغفال للعمليات الحضارية التي قاموا بها وتمثل الحضارات القديمة لاستعمالها والردّ عليها في آن واحد»[٩٦].

وبالرغم من أن قطب تجاوز عقول المسلمين بالجملة، إلاَّ أنَّه يرسم العقل دوراً في استلهام المبادئ الكلية في الشريعة لتطبيقها على الأوضاع المتغيّرة، من دون ممانعة من الإستفادة مِّما بذله الفقهاء، وإن بدا ميالاً، صراحة، إلى الاعتماد على العقل الذي يقيّده بحدود تلزمه بألاَّ يتخطاها، فهو خاضع للنصّ بصورة مطلقة.

والإشكالية تنجم عن كون عمل العقل يفرضه غياب النصّ، فكيف يتحكم النصّ الغائب بالعقل؟ ثم إن للإشكالية وجهاً آخر؛ إذ كيف نطمئن إلى الاجتهاد، ما دام الاجتهاد مظنة الخلافة على ما يرى الغزالي؟

وتتفاقم الإشكالية عند غياب الإجماع، الدليل الرابع من الأدلة الشرعية وغالب الظن أن تغييبه ينسجم مع مجمل الخطوط الكبرى للمنهج القطبي القائم على إحياء الإسلام من خلال الداعي أو الدعاة.

وصفوة القول إن سائر هذه الإشكاليّات ـ الصعوبات تنتهي إلى استنباط وضعي بالعقل من وحي ثابت. فكيف يستمر الإلهي في البشري؟ وهذا، بعيد من النبيّ وخلفائه وزمانهم. وهذا العقل البشري خاضع لمؤثرات العلوم المتزايدة والحافلة بالمعارف، وللنظريات الفكرية على تنوعاتها ومدارسها. وقطب نفسه، لا يخفي تأثير هذه المكونات الثقافية حتى عليه هو. «لم أكن قد تخلصت بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكويني العقلي والنفسي، وهي رواسب آتية من مصادر أجنبية. . . غريبة على حسي الإسلامي. . وعلى الرغم من اتجاهي الإسلامي الواضح في ذلك الحين.

---

(٩٦) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ٨ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، مج ٥: **الحركات الدينية المعاصرة**، ص ٢٥٣.

إلاً أن هذه الرواسب كانت تغبّش تصوري وتطمسه!»[٩٧].

إن الغموض وصعوبة التدليل على أحكام التصوُّر القطبي والنتائج غير المنطقية هي سمات عامة في منهج سيّد قطب، غالباً ما تكرَّر في مجمل بنائه الفكري في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة. ولعلَّ مرد هذه الإشكاليات إلى تأسيس هذا المنهج على مسلمات قَبْلية لا تقبل الجدل أو النقاش. «ويعني ذلك من حيث المبدأ أن محاولة المناقضة بين هذا التصوُّر وبين أي رؤى أخرى ـ شاملة أو جزئية ـ أمر مستحيل من وجهة نظر الخطاب القطبي»[٩٨]. حتى ولو كان أصحاب هذه الرؤى أو التصورات فقهاء أو فلاسفة مسلمين.

نتيجة الفصل

تفرض وثوقية العقيدة نفسها على مسار منهج قطب وخطواته. فالعقيدة أولاً، والواقع يتعيَّن عليه أن «ينضبط» في حدودها، فقطب يقدم مشروعه، لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره.

ومن مكوّنات الإشكاليّات المنهجية عند قطب، الخروج على التاريخ، والتعامل مع الواقع، وكأنَّه جاهلية جديدة ينبغي أن يزول. فأعرض عنه، متجهاً إلى التبشير خارج دائرة الزمان، ناهجاً على منوال التراثيين في نظرتهم إلى علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. وقد اعتبروا أن التاريخ هو تاريخ للنص وللتدوين. فقصّروا عن استخراج مفهوم زمني للتاريخ. «ففي علوم القرآن تدل أسباب النزول على ارتباط الوحي بالواقع، والآية بالتاريخ. فالوحي ليس معطى من الله لا في زمان ولا في مكان بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، وحلول للمشاكل، ارتبط الوحي بالمجتمع وبالتاريخ وبحياة الناس اليومية وبأزمانهم وأفراحهم وأحزانهم، بل إنَّ الواقع هو الذي كان ينادي بالحل حين تعصى الحلول فيأتي الوحي حلاً للمشاكل بعد وقوعها وليس قبلها»[٩٩].

إن قطب يقرّ بأن الوحي جاء استجابة لأوضاع معينة. ومع ذلك ينطلق من

---

(٩٧) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١١٨.

(٩٨) محمد حافظ دياب، **سيّد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١٠٤.

(٩٩) حنفي، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟،» ص ١١٥.

العقيدة كما يتصوَّرها والقابلة لاحتضان الحياة في صورها المتجددة لإعادة بناء الحياة والإنسان في هدي نظريتي الفطرة والتجربة.

ولا ريب في أن صعوبات التصوُّرات الأصولية المعاصرة، إن لجهة، تأويل الآيات، أو تفصيل السنَّة على مقاسات الحاضر، أو استحضار الإرث السلفي الأصولي على حدٍّ سواء، والتي تعترض جملة الأفكار الصادرة عن الأئمة الإسلاميين المعاصرين، تبرز جليَّة لدى قطب من أول الطريق إلى آخره، مع الإشارة إلى نقطة افتراق واضحة بين منهج البنّا ومنهج قطب. فالأول ارتأى منهج المقاربة والمعاندة مع العقل الوضعي، بينما ذهب الثاني إلى منهج الافتراق لتثبيت العنادية والتفوُّق، إذا جاز القول.

وفي الفصل التالي، سنعالج عند قطب إشكاليَّات مسألتَي «المجتمع والعدالة الاجتماعية»، و«الأمة والدولة»، وما يتفرَّع منهما من موضوعات.



الفصل السادس

إشكاليات تصوُّر سيِّد قطب حول المجتمع والعدالة الاجتماعية والأمَّة والدَّولة: مفارقة الإلهي للوضعي واحتمالات الالتقاء في التطبيق

تمهيد

سنركِّز دراستنا، في هذا الفصل، على مسألتين محوريتين في تصوّر قطب لإعادة بعث الإسلام في الحياة المعاصرة، هما: «المجتمع والعدالة الاجتماعية»، و«الأمة والدولة»، لمتابعة اختبار إشكاليّات منهج قطب في التطبيق، مراعين طريقة اختيار المسائل عينها، عند سلفه حسن البنّا، لنرى أين اتفق «الداعية المرشد» مع «المنظِّر المجدِّد»، وأين اختلفا، وكيف تحوّلت دعوة «الإخوان المسلمين» إلى نظرية متكاملة، مترابطة، تسعى لإعادة الفرع إلى الأصل.

والنقاط، التي سنتناولها، تدور حول مفهوم المجتمع الإسلامي، وميزاته، وتعارضه مع المجتمعين الرأسمالي والشيوعي، ثم حتميّة قيامه من جديد. ثم سنتطرَّق إلى العدالة الاجتماعية في الإسلام، والتكافل الاجتماعي بين الفرد والجماعة والدولة، لنبيِّن إشكاليات هذا التصوُّر. وفي القسم الثاني، سندرس تصوُّر قطب للأمّة والدولة، على مستوى المفاهيم، والميزات، والدور، وصولاً إلى نظرية الحكم في الإسلام؛ الحاكميّة لله وحده وعدل الحكّام ومقولة المشورة، لنرى، بعده، إشكاليات التصوُّر القطبي من زاوية التباسات المواضعة بين سلطة الوحي وسلطة التصوُّر.

والفائدة البنائية، من دراسة هذا الفصل، هنا، التعرُّف إلى إشكاليات تطبيق المنهج القطبي على مسائل حية، في المجتمع المعاصر، تضعها الحركات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة لإحداث التحوُّل الاجتماعي الذي تنشده.

أمّا طريقة دراستنا، في هذا الفصل، فهي كما في الفصول السابقة، تقديم تصوُّر قطب، وبسطه بإيجاز، ما أمكن، انطلاقاً من المؤلّفات التي وضعها، لاسيما كتابيه **العدالة الاجتماعية**، ونحو **مجتمع إسلامي** ثم فحص الالتباسات الناجمة عن هذا التصوُّر.

ولم نبحث بحثاً مسهباً عن المفاهيم، على غرار ما عملنا في معالجة الإشكاليات عند البنّا، بل تطرقنا إليها حيث يجب، وحاولنا أن نتلمَّس الإشكاليات القطبية في تطبيقات المنهج القطبي على المسائل الاجتماعية والسياسية، لنرى النتائج غير المعقولة التي توصّل إليها، على مستوى الغموض والالتباسات في فهم التصوُّرات الوضعية التي عمد إلى تبيان تهافتها أمام التصوُّر الإسلامي.

أولاً: المجتمع الإسلامي

العقيدة، في نظر قطب، أُسُّ الاجتماع في الإسلام. وعليها، يبني نظريته الاجتماعية برمّتها. وتبعاً لمبدأ العقيدة، تنقسم المجتمعات عنده، إطلاقاً، بين اثنين لا ثالث لهما، ولا ينطوي التاريخ على غيرهما: المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي. هذا التقسيم هو صنو فهمه للصراع في العالم بين «حزب الله» و«حزب الشيطان»، فالمسألة إيمان وكفر لا أكثر ولا أقل.

١ ـ مفهوم المجتمع الإسلامي والجاهلي

تتماهى المصطلحات القطبية في دلالات واحدة. فالعقيدة هي المنهج، والمنهج سبيل بناء الحياة. والمجتمع الإسلامي «هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كلّه منهجاً لحياته كلّها. ويحكّم الإسلام كله في حياته كلها»[١].

والمنهج هو منهج الله، أي الإسلام. والحياة المقصودة حياة المجتمع الإنساني، والحكم الشريعة المتمثّلة بالحاكميّة لله دون شرائع وقوانين البشر.

تتضافر هذه العناصر مجتمعة لتشكيل المجتمع الإسلامي، وغياب أيٍّ منها يحوِّل المجتمع إلى جاهلي. فالمجتمع الجاهلي «هو كل مجتمع غير المجتمع الإسلامي وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنّه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته للّه وحده. هذه العبودية متمثّلة في التصوُّر الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية. .»[٢].

---

(١) سيِّد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٩٣.

(٢) سيِّد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٧ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، [د.ت.])، ص ٩٨.

ثلاث سمات يحدِّدُها قطب للمجتمع الجاهلي: غياب العقيدة والعبادات والشريعة. وهذه، تبدو ضرورية لإلصاق وصمة الجاهلية بسائر المجتمعات المعاصرة. فتدخل فيه أولاً «المجتمعات الشيوعية: بإلحادها في الله ـ سبحانه ـ وبإنكار وجوده أصلاً. ثم تدخل فيه ثانياً: المجتمعات الوثنية ـ وهي لا تزال قائمة في الهند واليابان والفليبين وأفريقية ـ تدخل فيه ـ أولاً: بتصورها الاعتقادي القائم على تأليه غير الله، وتدخل فيه ثانياً: بتقديم الشعائر التعبدية لشتى الآلهة والمعبودات التي تعتقد بألوهيتها... كذلك تدخل فيه بإقامة أنظمة وشرائع، المرجع فيها لغير الله وشريعته... وتدخل فيه ثالثاً المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعاً..»[٣].

وما قاله قطب، صراحة، إن مجتمعات الأرض كافة، القائمة اليوم، جاهلية، بما فيها المجتمعات التي تؤمن بأن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتؤمن بالآخرة وبيوم الدين.

٢ ـ طبيعة المجتمع الإسلامي

يفرد قطب في كتابه **نحو مجتمع إسلامي** فصلاً للكلام على «طبيعة المجتمع الإسلامي»، والغرض، منه، إعلان فرادة الاجتماع في الإسلام مقابل الاجتماع في الأديان الأخرى والمذاهب الوضعية. والطبيعة في مدلولها الخاص تعني «أن لكل موجود ماهيّة أو مبدأ فعلياً أو انفعالياً أول ودائماً لحركاته ومكوناته»[٤].

وبناء على ما تقدَّم، يقرّر قطب علَّة وجود المجتمع الإسلامي وتفرده بنظامه الخاص. وهي «أنه مجتمع من صنع شريعة خاصة، جاءت من لدن إله؛ فهذه الشريعة التي وجدت كاملة منذ نشأتها غير مدرّجة تدرّجاً تاريخياً»[٥].

فالمجتمع الإسلامي يبنى على أصل إلهي؛ فهو مجتمع إلهي قبلي، أراده الله لعباده. إنَّه مشيئة إلهية تراعي مصلحة العباد في الحياة الدنيا والآخرة. والأصل الإلهي ثابت. والافتراق مع المجتمعات غير الإسلامية أن «الشريعة هي التي صنعت المجتمع الإسلامي وحدَّدت له سماته ومقوماته وهي التي وجّهته وطوّرته... وهذه السمات ذات أثر حاسم في تحديد طبيعة المجتمع الإسلامي، وتمييزه عن جميع

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٤) مراد وهبة، يوسف كرم ويوسف شلاله، **المعجم الفلسفي**، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١)، مادة طبيعة.

(٥) سيِّد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٧ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٦٣.

المجتمعات التي نشأت نشوءاً ذاتياً، وأنشأت قوانينها وفق التغيرات المحدودة التي تنال حياتها يوماً بعد يوم»[٦].

على أن قطب يفطن إلى صعوبات تعترض تصوُّره لطبيعة المجتمع الإسلامي. ومنها خروجه من التاريخ، فهو لا يشترك مع المجتمعات التي سادت أوروبا: من نظام الرقّ إلى الإقطاع، فالرأسمالية، والاشتراكية والشيوعية التي لم تولد بعد.

ومنها أيضاً خروجه على سُنَّة التطور الاجتماعي وقوانينه. هذا ما كان في الماضي وسيكون في المستقبل، «فليس هناك ما يحتّم أن يسلك المجتمع الإسلامي في المستقبل أي طريق تكون المجتمعات الغربية قد سلكته؛ لأن سياج الشريعة الإسلامية سيظل يحرس هذا المجتمع، مهما تكن عوامل المقاومة، فإن أربعة عشر قرناً من الزمان لا يمكن محوها من تاريخ مجتمع، ولا من ضمير أمة، ولا من واقع الحياة!»[٧].

ويصوغ قطب الصعوبات المحتملة في تصوّره على شكل سؤال، يتفرَّغ للإجابة عنه مستفيضاً في تبيان خصائص المجتمع الإسلامي. أما السؤال فهو: «... هلاّ من الخير أن يظل نمو مجتمع من المجتمعات وتطوره مشدوداً إلى أصل ثابت، على حين تتجدد حاجات الحياة وتتنوع، وتختلف علاقات الإنتاج، وتحتاج إلى مبادئ جديدة وشرائع جديدة، تلبي ذلك التجدُّد، وتماشي هذا الاختلاف؟»[٨].

وينطلق الجواب من إعادة التذكير بطبيعة الأصل الثابت الذي تدور حوله الحياة. والذي يشتمل على مقولة قبلية واضحة، فحواها أن «مبادئ الإسلام موضوعة في أصلها للاستمرار والتجدّد»[٩].

وينتقل سيِّد من أصل ثابت إلى فرع ثابت من دون أن تفوته المقارنة مع النظم الاجتماعية الوضعية، وصولاً إلى استخلاص ما يخصّ المجتمع الإسلامي، من خصائص كفلت لها الشريعة «إنشاء مجتمع قابل للنمو والتجدد، ولأن يكون دائماً قديراً على تحقيق مطالب البشرية المتجددة»[١٠].

فما هي خصائص الشريعة التي طبعت المجتمع الإسلامي؟

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٨) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٦٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

١ ـ «إنها من صنع إله يعرف طبيعة خلقه.. فجاءت وفقاً لأصول الفطرة البشرية.. ٢ ـ جاءت في صورة مبادئ كلية عامة، تقبل التفريع والتطبيق في الجزئيات المتجددة والأحوال المتغيرة، دون أن تفارق أصولها الأولى ودون أن تضع حلولاً جديدة لمشكلات هي بطبيعتها متجددة... ٣ ـ إن هذه المبادئ جاءت شاملة لكل أصول الحياة الإنسانية... فتناولت حياة الفرد، وارتباطات الجماعة. وأسس الدولة، والعلاقات الدولية... ٤ ـ إن المبادئ الاجتماعية التي قامت على أساسها جاءت تقدمية ـ ولا تزال كذلك ـ فاندفعت بالبشرية إلى الأمام؛ ولا تزال قادرة على إعادة هذا الدور»[١١].

٣ ـ تعارضه مع الجاهلية المعاصرة

هذا التحليل لطبيعة المجتمع الإسلامي وخصائص الشريعة التي أنشأته يبدو ضرورياً لإظهار تفوقه على المجتمعات المعاصرة أو الماضية والتي ينعتها بالجاهلية. فهو سابق عليها في تشريعاتها الإيجابية وأكثر منها «تقدميّة» في ما تزعم أنها تقدمية فيه.

أ ـ تعارضه مع الرأسمالية

مع أن قطب وضع بحثاً بعنوان «معركة الإسلام والرأسمالية» فإننا لم نعثر على شيء جدير بالاهتمام، في هذا المؤلف، يفيدنا استخلاص موقفه من الرأسمالية، فعمدنا إلى مؤلفات أخرى علّنا نجد فيها بذوراً لهذا الموقف، تساعدنا على مقارنته بالمنهج الإسلامي لاستبيان نقاط تعارضه مع المنهج الإسلامي.

في كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة** يتوقّف قطب عند المجتمع الرأسمالي الأوروبي النشأة والمصدر. وقد ظهر كردة فعل على النظام الإقطاعي على شكل ثورة ضد الجور وامتهان كرامة الإنسان. فالنظام الرأسمالي قام «على شكل ثورة ضد الجور وامتهان كرامة الإنسان. وقام على أساس من إطلاق العنان لنشاط الفرد إلى غير حد، وللحرية الفردية من غير قيد ولاعتبار الصالح الفردي هو الصالح الأعلى»[١٢].

وعلى غرار ما ترى الماركسية، يرى قطب أن للرأسمالية دوراً تقدمياً بالقياس إلى الإقطاع، ولاسيّما في الحقل الاقتصادي. فقد «أتاح للمواهب الفردية وللنشاط الفردي أن تصل إلى قمّة الإبداع والحركة والطلاقة»[١٣].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٢) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ٩٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ويفترق قطب عن الماركسية في فهمه أساس النظام الرأسمالي، أي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والتي كرّست ملكية الرأسمالي واستثمار العمل المأجور. ففي الأدبيات الكلاسيكية الماركسية إشارة واضحة إلى نشأة المجتمع الرأسمالي، الذي قام «على العمل المأجور الذي كان استثماره السمة المميزة لهذا المجتمع. إن العلاقات بين العمل والرأسمال بين العمال والبرجوازية هي العلاقات الإنتاجية الأساسية في النظام الرأسمالي، التي تهدّد ما تبقى من علاقات المجتمع البرجوازي»[١٤].

إنَّ قطب، المعترض أصلاً على المنهج المادي التاريخي يحاكم الرأسمالية، من وجهة المنهج الإسلامي، الذي بيّنا مبادئه في الفصل السابق من هذا الباب.

وبمعيار النظرة الدينية والأخلاقية ينتقد قطب النظام الرأسمالي، متوقفاً عند عيوب اقتصادية واجتماعية تصدم أصول منهجه الإسلامي.

ولعلَّ الآفة العظمى التي صاحبت نشأة النظام الرأسمالي هو «النظام الربوي اللعين»[١٥]، الذي تحوَّل مع الوقت إلى أساس للاقتصاد الحديث وانتهى إلى «اعتبار جميع القيم الأخلاقية والإنسانية والاجتماعية هراء لا معنى له إذا شاءت أن تتدخل في قواعد الاقتصاد»[١٦].

إنَّ نظرة قطب إلى الملكية الخاصة أو الفردية مستقاة من نظرته العامة إلى الملكية كما فهمها في القرآن. «وأول مبدأ يقرره الإسلام ـ بجوار حق الملكية الفردية ـ أن الفرد أشبه شيء بالوكيل في هذا المال عن الجماعة؛ وأن حيازته له إنما هي وظيفة أكثر منها امتلاكاً؛ وأن المال في عمومه إنما هو أصلاً حق للجماعة، والجماعة مستخلفة فيه عن الله، الذي لا مالك لشيء سواه»[١٧].

لذا، يصبح مفهوماً أن اعتراض قطب على النظام الرأسمالي لا يعود إلى الملكية الفردية، بل إلى غياب الضوابط الإلهية التي حوَّلت المال إلى ربا يتحكم في المجتمعات اللادينية، وينشر فيها حالة من «الانهيار الخلقي، ومن الترف، ومن التفاهة، ومن قذارة الاهتمامات»[١٨].

---

(١٤) **الاقتصاد السياسي**، نقله عن الروسية فؤاد مرعي وبدر الدين السباعي، ط ٢ (دمشق: دار الجماهير، ١٩٧٢)، مج ١، ص ٢٩٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٦) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٠٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

واستطراداً، إنَّ رأس المال لا يؤذي إذا خضع لمنهج الله في الحياة. «فليس المال بذاته هو الذي يفسد حياة المجتمع. إنما هو المنهج والمذهب والنظام والتصوّر الذي يحكم مجتمعاً من المجتمعات»[١٩].

ويستند قطب في رفضه للرأسمال الربوي إلى الآيات التي وردت في القرآن[٢٠]، ونصت صراحة على تحريم الربا. وقد عمد قطب إلى تفسيرها لاستخلاص موقف الإسلام من النظام الرأسمالي الربوي. والخلاصة أن النظامين الإسلامي والربوي «نظامان متقابلان. . . لا يلتقيان في تصور! ولا يتفقان في أساس، ولا يتوافقان في نتيجة. . إنَّ كلاً منهما يقوم على تصور للحياة والأهداف والغايات يناقض الآخر تمام المناقضة»[٢١].

والافتراق بين النظامين على طول الخط، نقطة البدء فيه تباعد في منهج الحياة بين منهج الله ومنهج العبد. «فالربا عملية تصطدم ابتداء مع قواعد التصوُّر الإيماني إطلاقاً؛ ونظام يقوم على تصوُّر آخر. تصور لا نظر فيه للّه سبحانه وتعالى. ومن ثم

---

(١٩) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ٩ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٠٢.

(٢٠) انظر القرآن الكريم: **﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحلّ الله البيع وحرّم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفّار أثيم. إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون. وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون. واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفّى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾** [«سورة البقرة،» الآيات ٢٧٥ ـ ٢٨١]؛ **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون. واتقوا النار التي أعدت للكافرين. وأطيعوا الله والرسول لعلكم تفلحون. وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون. وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين. الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين. والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون. أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين﴾** [«سورة آل عمران،» الآيات ١٣٠ ـ ١٣٦]، **﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً. وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً﴾** [«سورة النساء،» الآيتان ١٦٠ ـ ١٦١]، و**﴿فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ذلك خير للذين يريدون وجه الله وأولئك هم المفلحون. وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾** [سورة الروم، الآيتان ٣٨ ـ ٣٩].

(٢١) قطب، **تفسير آيات الربا**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٨.

لا رعاية فيه للمبادئ والغايات والأخلاق التي يريد الله للبشر أن تقوم حياتهم عليها»[٢٢].

إن صياغة الاعتراض الإسلامي على النظام الربوي لا تخضع، وحسب، لاعتبارات تتصلّ بما ينطوي عليه من حيف اجتماعي، بل الأصل الخروج على منهج الله و«الفصل بين إرادة الله وحياة البشر»[٢٣].

من الاعتراض «القَبْلي» بسبب تعارض الإلهي والبشري في نظام الرِّبا، إلى فضح النتائج الآثمة لهذا النظام في «الواقع البعدي»، يبينِّ قطب أن الرِّبا مصاحب دماء الأفراد والجماعات والدول، وآكل جهدهم والمحوِّل حياتهم جحيماً على الأرض.

وبعد أن بيَّن قطب الأصل الشرعي لرفض الرِّبا، رفع من لهجة خطابه مبيناً فضائح الربوية من البداية إلى النهاية، محذراً من نتائجها السلبية على حياة البشر والدول، والهيمنة على مواقع السلطة والنفوذ.

لا يكتفي قطب في رفض نظام الرِّبا انطلاقاً من التحريم الشرعي، أو النتائج الملموسة المدمّرة لهذا النظام، بل يستعين في إظهار عيوبه بالاقتصاديين الغربيين[٢٤]، ليصل إلى تقرير موقف قاطع بالتحذير من النظام الربوي مستفيداً من بحوث المودودي[٢٥] في هذا المجال.

لم يشأ قطب التوسُّع في مناحي مساوئ النظام الرأسمالي الباقية، واكتفى بتفصيل رذائل الربوية، على الأرجح، من زاوية التحريم الإلهي. وربَّما لمناقشته، ورفض بعض الاتجاهات الإسلامية في الفقه التي لا تذهب مذهباً كلياً في تحريم الرِّبا، وتجيز ربا «النسيئة»[٢٦] مثلاً...

ومع أن قطب لم ير أثراً في الشرق الإسلامي لنشأة الرأسمالية وفق النمط التاريخي الذي اتبعته في أوروبا، فإنَّه يتوقف عندما اعتبره «مشابهة» بين نظم إسلامية وخصائص في النظام الرأسمالي «كحق الملكية الفردية، وحق الاستثمار الفردي وحق الإرث»[٢٧].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٣) المصدر نفسه ص ١١.

(٢٤) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٥٢.

(٢٥) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ - ١٩٥٦)، مادة كفل.

(٢٦) سيّد قطب، **دراسات إسلامية**، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٦٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.

ويرتكز قطب على مبدأ الأسبقية الزمنية لتعليل بعض نقاط الالتقاء، ونفي التقليد. فالمتأخر يأخذ عن المتقدم، «والمهم أن نتذكر دائماً أن سائر النظم قد تكون متأثرة أو غير متأثرة بجزئيات من النظام الإسلامي، لأنها متأخرة عنه، أمَّا هو فمن غير المعقول أن يكون قد أخذ منها، ومولده سابق على أقدمها بحوالى عشرة قرون، وشريعته ثابتة غير متأثرة في أصولها بعوامل التطور التاريخي»[٢٨].

ولا يجد قطب حرجاً، وهو يستكمل المقارنة بين النظامين الإسلامي والرأسمالي، من الاستعانة بما كتبه لينين حول الاستعمار. «كذلك نجد أن انقسام المجتمع إلى دول قومية كان من المظاهر السياسية اللازمة لنشأة النظام الرأسمالي. وهذه القومية الحادة هي التي حملت معها نظام الاستعمار على الخامات واحتكار الأسواق؛ باعتبار «الاستعمار أعلى مراتب الرأسمالية «كما يقول لينين، بينما الإسلام ينكر الشعور القومي الحاد، ويتّجه اتجاهاً عالمياً، ويجعل حدوده هي حدود الفكرة لا تخوم الأرض، ومن ثم يستبعد فكرة الاستعمار لاحتكار الأسواق وبذلك يتّجه اتجاهاً مضاداً للتفكير الرأسمالي»[٢٩].

من الاعتراض إلى الاتفاق الجزئي مع الرأسمالية يبين لقطب أن النظام الاجتماعي في الإسلام يشتمل على مشابهات مع نظم اجتماعية أخرى، كالنظام الاشتراكي والنظام الشيوعي. ولكن الإسلام سابق عليها جميعاً، «فهي قد تأخذ منه ولكنّه لم يأخذ منها على وجه اليقين»[٣٠].

ب ـ تعارضه مع الشيوعية

لم يضع قطب مؤلفاً حول موقف الإسلام من الشيوعية على غرار ما كتبه في «معركة الإسلام والرأسمالية». والسبب يعود إلى أن «الخطر الداهم الذي يغزو مصر والعالم الإسلامي لا يزال هو نهب الرأسمالية وعملائها لثروات المسلمين»[٣١]، على ما يرى حسن حنفي، إلاَّ أن ما بثه على متون كتبه ينمّ صراحة عن تعارضٍ جوهري مع الشيوعية.

---

(٢٨) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٥٤.

(٢٩) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٨٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣١) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ٨ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، مج ٥: **الحركات الدّينية المعاصرة**، ص ١٩٧.

أولاً: من معيار منهج الإسلام في النظرة إلى الكون والحياة والإنسان. **وثانياً**، من ردّ الشبهة حول نقاط التقاء بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الشيوعي. **وثالثاً**، في ردّ الحملة القائلة إن المعركة مع الرأسمالية تفتح الباب في مصر على مصراعيه لانتشار المذهب الشيوعي.

وقد بيّنا من وجهة نظر العقيدة أنَّ وصف «الجاهلية» ينطبق على تعاليم ماركس التي تنكر الألوهية والعبودية للّه.

هذا في فضاء الفكرة، أما في الفضاء الأرضي، أي الواقع «المتحيِّز» فقد فرَّق قطب بين الاشتراكية والشيوعية. واعتمد على منهج التطوُّر التاريخي في الكشف عن ولادة النظام الاشتراكي. فالاشتراكية قامت في انكلترا على نقيض الرأسمالية، في حين اتجهت روسيا إلى الماركسية. والفرق بين الإسلام وهذه المبادئ الأرضية تكمن في أن «كل ما تضمَّنته الاشتراكية وتضمّنته الشيوعية من مبادئ إنَّما جاء وليداً لتلك التطورات التاريخية، أمَّا المبادئ التي جاءت في النظام الإسلامي في هذا الاتجاه فهي ذاتية أصيلة في النظام الإسلامي، تضمَّنتها الشريعة الإسلامية يوم جاءت من عند الله قبل أربعة عشر قرناً، وقد جاءت لتصوغ المجتمع وفقها، لا لأن التطورات الاجتماعية التي ولدتها...»[٣٢].

وكما أن الاعتراض على الرأسمالية لا يمنع اتفاق الالتقاء كذلك الحال مع الاشتراكية. فالالتقاء حاصل، ولاسيّما في الجانب الاقتصادي. فالاشتراكية تلتقي مع الإسلام، مثلاً، في «محاولة ضمان حدّ أدنى لائق للأفراد من حيث العمل والمسكن والصحة، وتوفير العمل للمواطنين جميعاً بوصفه حقاً من حقوقهم الأساسية وتلتقي معه في أنها لا تدعو إلى القضاء المطلق على الملكية الفردية... وفي التقريب بين مختلف طوائف المجتمع... واتخاذ التأمين الاجتماعي والضمان الاجتماعي قاعدتين أساسيتين للتكافل الاجتماعي»[٣٣].

إلاَّ أن هذا، لا ينبغي، بحال، أن يفضي إلى الحديث عن «اشتراكية» الإسلام، أو «الإسلام الاشتراكي»، كما يحلو لبعض الدعاة الإسلاميين.

وفي معرض دفع هذه الشبهة عن الإسلام يحدِّد قطب سمات كلٍّ من الاشتراكية والإسلام. فالاقتصاد محور الالتقاء بين النظامين، أمّا الافتراق ففي منهج كلٍّ منهما. ذلك لأن الاشتراكية محكومة بوقت تنقضي بعده، فيما الإسلام «نظام

(٣٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

متكامل تجيء فيه هذه الاتجاهات مرتكزة إلى أصول ثابتة، ومعتمدة على فكرة كلية متناسقة الأجزاء متصلة بالعقيدة في الله»[٣٤].

ويتوقف هذا المفكّر عند آفة كبرى تنشأ من الاشتراكية على نحو ما تنشأ من الرأسمالية، يقصد بها الاستعمار، خصوصاً الاستعمار الانكليزي، «الأمر الذي لا يمكن أن يتم في ظل النظام الاجتماعي الإسلامي، بسبب ارتكان هذا النظام إلى عقيدة أدبية تنكر هذا اللون من الاستعمار إنكاراً باتاً»[٣٥].

والنقص في ثقافة قطب «الاشتراكية» ـ إذا صحَّ القول ـ ظاهر في اعتباره أن انتقال إنكلترا إلى النظام الاشتراكي مؤشّر على أنه «نظام قومي محليّ» بينما «النظام الاجتماعي في الإسلام نظام إنساني عالمي... وهذا الفارق الأساسي في طبيعة النظامين تترتّب عليه فروق كثيرة، تجعل المشابهات بينهما مجرَّد اتفاقات ظاهرية جزئية»[٣٦].

أما الاعتراض على الشيوعية فهو مبني على تصادم بين طبيعة الإسلام وطبيعة الشيوعية، بالرغم عن التقاء «الشيوعية بالإسلام في محاربته للطّغيان الرأسمالي، وفي توفير الضروريّات لكل فرد، وهي أصل ملكية الجماعة للمال»[٣٧].

إن قطب لا يتوسَّع في المسألتين الاجتماعية والاقتصادية في إبراز نقاط المفارقة بين الإسلام والشيوعية، ويكرّر استنتاجاته المترتّبة على منهجه لجهة إنكار دور الله وإرادته والنظرة التحقيرية للإنسان، ليخلص إلى إعلان رأي مؤدّاه أن الشيوعية منحصرة في بقعة من الأرض، ولم تطأ قدمها أرض الإسلام، وهي أبعد ما تكون من العالمية، وهذا ضرب من الغلو والمغالاة «وبعد... فإن الماركسية تغالي حين تدرس النظام الاجتماعي في أوروبا ثم تقول: إن النتائج التي وصلت إليها نتائج عالمية، وتعطيها صيغة التعميم العلمي.. والواقع التاريخي الذي بين أيدينا ينقضها من أساسها: ويثبت أنها أولاً نتائج جزئية خاصة برقعة الأرض، غير منطبقة إطلاقاً على الرقعة الإسلامية الضخمة في أي دور من أدوارها التاريخية»[٣٨].

والسؤال الذي يثار هو التالي: هل يناقش قطب الشيوعية كفكرة وتصوُّر، أم

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

كواقع حاصل وملموس؟ الأرجح، أنَّ معالجته تبقى محصورة في إطار ذهني، لأن «الشيوعية مرحلة أعلى، ما زالت في المستقبل»[٣٩]، أي لم تتحقق بعد..

إنَّ معطيات التكوين الميتافيزيقي للوجود، مثل خاصية الفطرة، تصدم المنهج الشيوعي. فمحاولة إلغاء الفرد تدمير للجهاز الإنساني... «ومن حسن الحظ أن الفطرة البشرية لا تخضع طويلاً لمثل هذه المحاولات الجائرة على الطبيعة البشرية، والكينونة الإنسانية. ومن ثم تضغط حتى تسحق هذه المحاولات شيئاً فشيئاً. وقد اضطرت الأنظمة الشيوعية إلى التعديلات المتوالية، التي هي في الحقيقة «عدولات» عن كثير من الأسس الرئيسية في المذهب. لأن ضغط الفطرة كان أقوى من أن تصمد له كل أجهزة الدولة وضغطها الساحق»[٤٠].

إن التعديلات التي يلاحظها سيِّد تحملنا على تقرير خط تراجعي، انحساري، في فكرة الشيوعية، بتأثير من قوة «الفطرة البشرية». لكنَّه في كتابه **نحو مجتمع إسلامي** يغفل عن ملاحظته هذه، ويرمي بتحليله غير المنهجي إلى نبوءة استحالت وهماً مع انهيار الماركسية في روسيا مع بداية التسعينيات كتب يقول: «إن الشيوعية تكتسح أوروبا اليوم وسوف تكتسح أميركا غداً»[٤١]. إنَّ الاكتساح لم يحصل، بل حصل الانهيار!

٤ ـ ضرورة المجتمع الإسلامي وحتميّة قيامه

من منهجه الوضعي المتضمن نظريتي الفطرة والتجربة، ومن مبدأ أن ما حدث مرَّة يمكن أن يحدث مرَّات أخرى، ومن اعتراضاته السجالية على الرأسمالية والشيوعية، والتي آلت إلى أفضلية الإسلام على غيره من النظم الاجتماعية، وصولاً إلى مأزق الحضارة المادية؛ توصَّل قطب إلى مسلَّمة مهمَّة حول ضرورة المجتمع الإسلامي، ليس للمسلمين فقط، بل للإنسانية جمعاء، وضرورته تنبع، أولاً، من أنه «طريق الخلاص الوحيد للبشرية المهدَّدة بالدمار والبوار»[٤٢]. وتنبع، ثانياً، من أنه «الاستجابة الوحيدة لنداء الفطرة في ساعة العسرة. والفطرة في ساعة الخطر تتنبه وتعمل، مهما تكن في خُمار أو دُوار!»[٤٣]، وتنبع، ثالثاً، من حيرة البشرية

---

(٣٩) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٠٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤١) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٣٠.

(٤٢) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٨٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

المنحدرة في مستنقع آسن من «صنع الحضارة الكافرة المغرورة الضالة عن الله، والمتعطشة إلى الإسلام ليقودها إلى «مثابة العدل والنظام والسلام»(٤٤)، وتنبع، رابعاً، من حاجة البشرية التي استهلكت، أو تكاد، الحضارة المادية بشقيها الرأسمالية والشيوعية إلى التفتيش بطبعها «عن زاد جديد ينقذها من الخواء الروحي الذي لا تطيقه فطرتها إلاَّ إلى أمد محدود»(٤٥).

وبعد، هل لسائل أن يسأل عن الطريق؟ لا يشكُّ قطب «في أن قيادة البشرية صائرة إلى الإسلام، لأنه لو لم يكن موجوداً، لبحثت عنه الإنسانية ولابتدعت نظاماً يشبهه»(٤٦).

والضرورة محرِّك الحتميَّة، الواجب حدوثها، وهي مثل الحتميَّة التاريخية في الماديَّة التاريخيَّة عند ماركس. فلا مفرَّ من قيام المجتمع الإسلامي، في وقت ما، وفي مكان ما؛ إلاَّ أن العلم يبقى عند الله. «إنه إن لم يقم اليوم فسيقوم غداً، وإن لم يقم هنا فسيقوم هناك.. ولا نريد أن نتنبَّأ عن مكان أو زمان، فنحن - البشر - تقف تقديراتنا دائماً عند ستر الغيب المسدل، الذي لا يعلم ما وراءه إلاَّ الله»(٤٧).

يقرُّ قطب بعجزه عن معرفة متى وأين يستحق يقينه بقيام المجتمع الإسلامي في الحاضر والمستقبل، كما قام، مرَّة في عهد النبي وامتدَّ إلى الصدر الأول. ولكنَّ هذا المجتمع لا يقوم من تلقاء ذاته، ولا ينجم عن تطوُّر موضوعي في سير التاريخ. إنَّه يحتاج إلى جهد بشري، وتكوين حفنة مؤمنة بهذا الهدف من المسلمين على غرار انبعاث الدَّعوة الإسلامية مجتمعاً وحياة.

ولا يخفي سيِّد غاية «الإخوان المسلمين» المتمثلة في إعادة بعث المجتمع الإسلامي، الذي يخضعه، عند قيامه، لأصول العقيدة، بما هي تصوُّر كامل ونهائي ومطلق عن الكون والحياة والإنسان. إنه كجوهر، مرتبط بالعقيدة، وتتبدَّى صوره، تبعاً، لتطوُّر الاحتياجات وتغيُّر الظروف. وهذا، يجرنا إلى الإشارة إلى دور الفقه في هذا المجتمع، حيث يتعيَّن على الفقهاء تحديد مسائل تطبيق أصول الحياة على المجتمعات الإسلامية التي تراها مناسبة للعصر الذي تنشأ فيه، «وما تزال هذه

---

(٤٤) سيِّد قطب، **السلام العالمي والإسلام**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٩٩.

(٤٥) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٣٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٧) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٨٧.

الوسائل قابلة للتجدّد حسب ظروف كل بيئة، وحسب التجارب البشرية النافعة في هذا المجال»[٤٨].

ثانياً: العدالة الاجتماعية في الإسلام

العدل أصل في الإسلام، أما أشكال إقامته في المجتمع الإسلامي فهي تختلف من مجتمع إلى آخر. واهتمام قطب في المسألة الاجتماعية مردُّه إلى الانخراط في الشأن العام في عالم مملوء بالأفكار والإيديولوجيات والتصوُّرات الاجتماعية.

أراد قطب أن يدلي بدلوه في هذا النقاش الدائر في مصر، فجاء كتابه **العدالة الاجتماعية في الإسلام** باكورة إنتاجه في التفكير الاجتماعي المبني على تصور فلسفي نظري حول الكون والحياة والإنسان ما قبلي مستوحى من القرآن وسيرة الرسول وسننه العملية، فنظرته إلى العدالة، كما قدّمها في هذا الكتاب، وبثّها في كتب أخرى، مباينة للنظرات الوضعية في مذاهب التفكير الاجتماعي الأخرى.

١ ـ طبيعتها

يستوحي قطب مفهومه لطبيعة العدالة في الإسلام من طبيعة المنهج الإسلامي ومقولاته القبلية في النظرة إلى الوجود والإنسان، مما أدّى إلى استبعاد المدلولات الشكلية لعبارات مثل المساواة، والصدقات والتوزيع الاقتصادي للثروة، فمن طبيعة العدالة في الإسلام الشمول والانسجام مع عناصر الفعل في الفرد البشري من احتياجات اقتصادية وروحية.

طبيعة العدالة، إذاً من طبيعة التصوُّر الإسلامي للألوهية والكون والحياة والإنسان. «فهي قبل كل شيء عدالة إنسانية شاملة لكل جوانب الحياة الإنسانية ومقوّماتها، ليس مجرَّد عدالة اقتصادية محدودة. وهي إذاً تتناول جميع مظاهر الحياة وجوانب النشاط فيها، كما تتناول الشعور والسلوك، والضمائر والوجدانات. والقيم التي تتناولها هذه العدالة ليست القيم الإقتصادية وحدها، وليست القيم المادية على وجه العموم، إنَّما هي هذه ممتزجة بها القيم المعنوية والروحية جميعاً»[٤٩].

من هذا التحديد، نستخلص ثلاثة عناصر مكوِّنة للعدالة في المجتمع، تنطلق من الفرد إلى الجماعة في علاقة تفاعل مضبوطة بمقومات وجودية ميتافيزيقية تربط المادي بالروحي في الإنسان على قاعدة الخلق الإلهي، فتنشأ «الوحدة المطلقة المتعادلة

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٩) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٢٦.

المتناسقة، والتكافل العام بين الأفراد والجماعات، وييسر الإسلام في تحقيق العدالة الاجتماعية، مراعياً العناصر الأساسية في فطرة الإنسانية، غير متجاهل كذلك للطاقات البشرية»[٥٠].

وبلورة طبيعة العدالة على هذا النحو تفضي إلى أمرين: - إعلان التعارض مع العدالة الاقتصادية في الشيوعية التي ترى الحياة صراعاً بين الطبقات، ومع العدالة في المسيحية التي اختلطت فيها تعاليم الله مع تحريفات البشر، فأصبحت مجرَّد حلم أو مثال في ملكوت السماء.

أ ـ عدالة الفرد

تخضع لخصائص الفطرة في الإنسان، والمخلوقة من الله. كحبّ الخير لذاته، والبخل والشحّ، ومحبة الذات، وطاقة الفرد وجهده. وهي مستنبطة من القرآن. فالآية: ﴿**وإنه لحب الخير لشديد**﴾[٥١] يوردها قطب للإشارة إلى خاصيَّة فطرية في الإنسان هي «حبّه الخير لذاته ولما يتصل بذاته»[٥٢]. وفي تفسيره للآية يتوسَّع في تأويل المعاني. فالخير كما يتمثّله الإنسان هو «مال وسلطة ومتاع بأعراض الدنيا... هذه فطرته، وهذا طبعه. ما لم يخالط الإيمان قلبه. فيغيّر من تصوّراته وقيمه وموازينه واهتماماته. ويحيل كنوده وجحوده اعترافاً بفضل الله وشكراناً، ويريه القيم الحقيقية، التي تستحقّ الحرص والتنافس والكدّ والكدح. وهي قيم أعلى من المال والسلطة والمتاع الحيواني بأعراض الحياة الدنيا»[٥٣].

أما الآية: ﴿**قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذاً لأمسكتم خشية الإنفاق وكان الإنسان قتوراً**﴾[٥٤]، فهي صورة بالغة للشح والبخل في الإنسان «فإن رحمة الله وسعت كل شيء، ولا يخشى نفادها ولا نقصها، ولكنَّ نفوسهم الشحيحة تمنع هذه الرحمة وتبخل بها لو أنهم كانوا هم خزنتها»[٥٥].

ويعتقد قطب أن الإيمان هو الضامن لإقامة العدالة في الفرد، وذلك بتحقيق التوازن بين فضائله ورذائله المكوَّنة في الفطرة، كالأثرة، والشحّ والخير وخلافها.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥١) **القرآن الكريم**، «سورة العاديات،» الآية ٨.

(٥٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥٣) سيِّد قطب، **في ظلال القرآن**، ٦ مج، ط ١١ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥)، مج ٦، ص ٣٩٥٨.

(٥٤) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٠٠.

(٥٥) قطب، المصدر نفسه، مج ٤، ص ٢٢٥٢.

وحكمة الله قضتها في النفس ووضعت ما يناسبها من تشريعات، للموازنة بين قوى الفرد ومصالح الجماعة. و«عندما يضع الإسلام نظمه وتشريعاته وعظاته وتوجيهاته.. يعالج الأثرة، ويعالج الشحّ، بالتوجيه وبالتشريع. فلا يكلّف الإنسان إلاّ وسعه، ولا يغفل في الوقت ذاته حاجات الجماعة ومصالحها وغايات الحياة العليا في الفرد والجماعة على توالي العصور والأجيال»(٥٦).

ب ـ عدالة الجماعة

نقصد بعدالة الجماعة «إيجاد توازن وتعادل في المجتمع»(٥٧). أي إقامة حدود المساواة في المجال الاقتصادي لمنع التفاوت بين الأفراد، وتوفير الفرص المتكافئة «وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة»(٥٨).

وعدالة الجماعة في الإسلام لا تقرُّ بأي صورة من الصور التفاوت بين الناس «بسبب المولد أو الجنس أو اللون أو الثراء، ولكنَّها تقرّ التفاوت في الطاقة والمقدرة، ويجب أن تتاح للجميع فرص متكافئة. فإذا سبق أحد بموهبته وجدها، لا بأيّ اعتبار آخر، فذلك هو السبب الوحيد الذي يقرّه الإسلام»(٥٩).

ولكي تكون العلاقة بين الفرد والجماعة عادلة يجب أن تكون علاقة تكامل وتكافل، في ضوء الحقوق والواجبات للفرد وللجماعة على حدٍّ سواء. فيرتفع الظلم وتسود قيم الإسلام الاجتماعية. وفي موضوع المساواة، ينبّه قطب إلى أوهام وأخطاء في الفهم. نذكر منها: ـ «إنَّ إنكار الاستعدادات الجسدية والفكرية والروحية الفائقة هو ضرب من العبث لا يستحقُّ المناقشة»(٦٠). كما أن تحصيل المال تابع لاستعدادات بين الأفراد ليست متساوية. «فالعدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق، وأن يفضل بعض الناس بعضاً فيها»(٦١). أما في موضوع الكفاية، أيّ، اكتفاء الإنسان بإشباع حاجاته من عمله، فيرى قطب أن الإسلام «يفضل الكفاية عن طريق الملكية الفردية أو العمل المنتج بأنواعه»(٦٢).

---

(٥٦) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٢٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥٩) سيِّد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ط ١٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٤٧.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٩

٢ ـ أسسها

لا تنفصل أسس العدالة الاجتماعية في الإسلام عن طبيعة هذه العدالة القائمة على تصوُّر إلهي محكم، يربط الإنسان بربّه الذي خلق الفطرة الكامنة في الأفراد ووضع التشريع المستجيب لها، بما لا يخرج بهم عن الإيمان وتعريض مصالح الجماعة للخطر. وهذه الأسس ثلاثة: التحرُّر الوجداني المطلق، المساواة الإنسانية الكاملة، التكافل الاجتماعي الوثيق.

أ ـ التحرر الوجداني

التحرُّر شعور نفسي باستحقاق الإنسان للعدالة الاجتماعية. وتحرُّر من الخوف على الحياة أو الرزق أو المكانة. والتحرُّر ينجم عن شعور ممتلئ بالاتصال بالله وعدم التعبُّد لسواه وعدم الرضوخ للذائذ النفس ورغباتها. كتب قطب: «لن تتحقَّق عدالة اجتماعية كاملة، ولن يضمن لها التنفيذ والبقاء، ما لم تستند إلى شعور نفسي باطن باستحقاق الفرد لها، وبحاجة الجماعة إليها، وبعقيدة في أنها تؤدي إلى طاعة الله»[٦٣].

ب ـ المساواة الإنسانية الكاملة

مقوّمات التحرّر الوجداني ترسي قواعد المساواة الإنسانية، التي هي شعور في أعماق النفس ورؤية ملموسة في الواقع لشروط الحياة الكريمة المحرّرة من الخوف والعوز والخاضعة لمشيئة الله. فالمساواة تنبع من الضمير ويصونها التشريع. ومع ذلك، لم يكتف الإسلام بالمساواة القائمة ضمناً على قاعدة التحرّر الوجداني، «فقرَّر مبدأ المساواة باللفظ والنصّ»[٦٤].

والمساواة أصل في الإسلام مقرّرة على نحو قبلي في التكوين، إن لجهة الأصل والنشأة؛ فالجنس البشري كلّه من تراب ومن ماء مهين. «والإسلام يقرّر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في المحيا والممات في الحقوق والواجبات، أمام القانون وأمام الله، في الدنيا وفي الآخرة، لا فضل إلاَّ للعمل الصالح، ولا كرامة إلاَّ للأتقى»[٦٥]. فأصل البشر واحد كما في الآية ﴿**ألم نخلقكم من ماء**﴾[٦٦].

---

(٦٣) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٣٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٦٦) **القرآن الكريم**، «سورة المرسلات،» الآية ٢٠.

ولا يسهو قطب عن تقرير موقف الإسلام من المساواة بين الرجل والمرأة؛ فيرى أن الأصل المساواة بينهما. فالمرأة شطر نفس الرجل والنظرة إلى الانسان واحدة ﴿**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها**﴾[67]. أما المفاضلة بين الجنسين فمردُّها إلى ملابسات تتّصل باستعدادات كل منهما وحقيقة وضعه الإنساني. ويستخرج قطب معيار المساواة توافقاً واختلافاً بين الرجل والمرأة، ليحمل على المساواة في الحضارة الغربية ـ رأسمالية كانت أم شيوعية ـ ويستعرض أوضاع المرأة في البلدان الرأسمالية والشيوعية ليخلص إلى أن الإسلام «قد منح المرأة من الحقوق منذ أربعة عشر قرناً ما لم تمنحه إيَّاها الحضارة الغربية حتى اليوم»[68].

وهكذا يتّضح أن نظرية المساواة القطبية في الإسلام تمتزج فيها عناصر الميتافيزيقيا بالتجربة، لتنتج تصوّراً يتخطّى التصوُّرات الماديّة الوضعيّة، أولاً لأنّه مستمدّ من منهج الله، وثانياً لمراعاته مكوِّنات الخلق والفطرة، وثالثاً لترابطه واشتماله على عناصر الحياة جملة، فالإسلام يصوغ المساواة ويؤكّدها ويوفّر لها الضمانات في عالم الواقع، «ويريدها إنسانية كاملة غير محدودة بعنصر ولا قبيلة ولا بيت ولا مركز؛ كما يريدها أبعد من دائرة الاقتصاديات وحدها، مما وقفت عنده المذاهب المادية العلمية»![69].

٣ ـ التكافل الاجتماعي الوثيق

التكافل هو الركن الثالث في منظومة قطب الفكرية حول العدالة الاجتماعية في الإسلام. وفيه يتوسَّع، وينظر في كيفية إقامة التكافل بين الفرد والجماعة، بدءاً من الأسرة وصولاً إلى الجماعة أو الدولة، وهذا يجرُّه إلى تدبير القول في سياسة المال في الإسلام.

والتكافل كما يفهم من أصل اشتقاقه اللغوي يعني التضامن أو ضمان فرد لفرد. فقال تكفّله أي ضمنه بالمال أو أعاله[70]. ولكن المعنى القطبي يتخطّى دلالة اللفظ إلى ما يمكن اعتباره مفهوماً شاملاً للعلاقات الاجتماعية بكل مستوياتها من التربية إلى القانون فالمعاملات المالية وغيرها... «لقد عنى الإسلام بالتكافل الاجتماعي أن يكون نظاماً لتربية روح الفرد وضميره وشخصيّته وسلوكه

(٦٧) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٩.

(٦٨) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٥١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٧٠) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة كفل.

الاجتماعي، وأن يكون نظاماً لتكوين الأسرة وتكافلها، وأن يكون نظاماً للعلاقات الاجتماعية بما في ذلك العلاقات التي تربط الفرد بالدولة، وأن يكون في النهاية نظاماً للمعاملات الماليَّة، والعلاقات الاقتصادية التي تسود المجتمع الإسلامي»[٧١].

ولعلَّ السبب في هذا التوسّع تبيان أن التكافل في الإسلام لا يعني الصدقة أو الزكاة، وبالتالي، فهو أكثر اجتماعية من الرأسمالية والشيوعية. فتصبح «مدلولات البرّ والإحسان والصدقة ـ وحتى الزكاة ـ تتضاءل أمام هذا المدلول الشامل للتكافل الاجتماعي كما عناه الإسلام، وكما طبّقه في واقع الحياة في يوم من الأيام»[٧٢].

أ ـ التكافل في الأسرة

الأسرة لبنة المجتمع الأولى، والاستجابة للفطرة الثابتة في الإنسان. والتكافل بين أفرادها مبدأ من مبادئ الإسلام يقوم على تربية الأطفال والعناية بهم وهم صغار، ورعاية الآباء والأمهات في الشيخوخة والهرم، فضلاً عن التكاليف المادية والتوارث. والتكافل في الأسرة تقتضيه آداب المجتمع «ومقتضيات الضرورة والمصلحة»[٧٣].

ومن فضائل التكافل في الأسرة أنَّه يبني مجتمعاً وطيد الأركان، ويخفّف الأعباء الاجتماعية عن الدولة، وينجم عنه حقوق وواجبات في المال، إذ يقرّر الإسلام «النفقة للعاجز على القادر في محيط الأسرة، ويقرّر معه نظام التوارث بين الأقرباء»[٧٤].

ب ـ التكافل بين الفرد والدولة والجماعة

ينبع التكافل الجماعي خارج الأسرة من التوازن بين حقوق الأمّة في الحياة المقبولة عند الله، وواجباتهم تجاه ربّهم وتجاه الجماعة التي يعيشون فيها. «إن لكل فرد في النظام الإسلامي حقاً مفروضاً، وهو أن يحصل على الكفاية من مقومات الحياة المادية والمعنوية على حدّ سواء»[٧٥]. وبهذا المفهوم للتكافل تصبح الدولة ملزمة

---

(٧١) قطب، **دراسات إسلامية**، ص ٦٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٦٣

(٧٣) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٥٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٧٥) سيّد قطب، **في التاريخ... فكرة ومنهاج**، ط ١١ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٦٧.

بالعناية بالأفراد أيّاً تكن ظروف حياتهم. لمّا كانت الدولة تمثّل الجماعة، ولكنها ليست كل الجماعة. لذا، لا بدّ من الكلام على مسألتي الصدقة والزكاة في إطار نظرية التكافل الاجتماعي.

الصدقة غير الزكاة، وكلتاهما أعطية للإنفاق على المحتاجين والمعوزين، إنها قاعدة في نظام التكافل تأتي بعد العمل وتربية النفس والفرد على التضامن. والإسلام لا يقرُّ الصدقات، على أنها إحسان من مخلوق إلى مخلوق، «إنها فرض لله يجزي عليه الله، وليس تفضّلاً من إنسان على إنسان، وأنَّ الرابح في هذه العمليّة هو من ينفق المال»[٧٦].

وهذا، يكشف عن دور الله في إقامة التكافل، فالصدقة قرض لله يُردّ أجراً وثواباً، وليست منّة أو تفضُّلاً من مكتفٍ على محتاج.

وتختلف الزكاة عن الصدقة اختلافاً جذرياً، فهي واجب على المسلم، هي تشريع وعبادة. إنها «حقّ مفروض في المال، حق مقدَّر معلوم، غير متروك لوجدانات الأفراد لتقديرهم. حقّ تأخذه الدولة وتقاتل عليه، لا إحساناً فردياً من يد إلى يد، ومن متفضّل إلى متفضَّل عليه»[٧٧].

فالزكاة واجب وحقّ فرضهما الله في شريعة لعباده انسجاماً مع الفطرة والحياة كما صورهما القرآن، إنَّها واجب على القادر المكتفي وحقّ للعاجز في ماله، والدولة واسطة في جمع المال المزكّى وإنفاقه على المعوزين والمحتاجين. وبهذا تؤدّي الزكاة وظيفتها الاجتماعية والاقتصادية في حماية الفرد وتأمين التوازن بين الإنتاج والاستهلاك بعيداً عن النظام الربوي. فالزكاة، بهذا المعنى، هي: «رقابة اجتماعية أخيرة، وضمانة للعاجز... ثم هي وسيلة لأن يكون المال دولة بين الجميع لتحقيق الدورة الكاملة السليمة للمال بين الإنتاج والاستهلاك والعمل من جديد»[٧٨].

وعلى حين، تحدث البنّا عن فرض ضرائب تصاعدية على المال، لتوفير ما يلزم للدولة، يرى قطب أن الزكاة قد لا تكفي؛ فلا بدَّ من تحصيل الأموال بطريقة من الطرق، متروكة للإمام أن يتلمّسها ويتصرّف لتأمينها؛ ويتجنَّب قطب اعتبارها ضرائب، مرتكزاً على حديث نبوي جاء فيه «إنَّ في المال حقاً سوى الزكاة»[٧٩]،

(٧٦) قطب، **دراسات إسلامية**، ص ٧١.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٧١

(٧٨) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١١٧.

(٧٩) ينقله قطب عن الترمذي.

التي لا تعدو كونها «الحد الأدنى المفروض في الأموال، حين لا تحتاج الجماعة إلى غير حصيلة الزكاة. فأما حين لا تفي، فإن الإسلام لا يقف مكتوف اليدين، بل يمنح الإمام الذي ينفذ شريعة الإسلام، سلطات واسعة للتوظيف في رؤوس الأموال ـ أي الأخذ منها بقدر معلوم ـ في الحدود اللازمة للإصلاح»[٨٠].

ونخلص إلى أن قطب، بذل ما في وسعه، لإظهار التصور الإسلامي لسياسة المال في الإسلام، وتحقيق العدالة الاجتماعية، معتمداً على القرآن والحديث، والتأكيد على أن لا حاجة للاستعانة بأيّ نظام مالي أو اقتصادي وضعي.

ثالثاً: إشكاليات تصوُّر قطب حول المجتمع والعدالة الاجتماعية في الإسلام

تنشأ الإشكاليّات الاجتماعية عند قطب من طبيعة تصوُّره المبني على فهم لا يستند إلى الدليل أو البرهنة محوِّلاً ميتافيزيقا الفكرة إلى ميقونٍ اجتماعي أي نظام اجتماعي يقيني. والفكرة، هنا، نقصد بها العقيدة المتضمّنة الشريعة، والتي ثمّة اتفاق على أنها جاءت بعدية عالجت مشكلات طرأت في حينها، وقدمت الحلول العملية لها. وقطب، انطلاقاً، من منهجه الاستنباطي التأويلي، لا يبحث عن اليقين البديهي القبلي بالعقل، بل بالإيمان، فالإيمان مرتكز اليقين، والفكرة المستقاة منه صادقة، قادرة بذاتها، لأنّها إلهية، أن تحتضن أنماط الاجتماع وصوره وأشكاله المتجدّدة، إنها مقاسة على الأزمنة والأمكنة كلها.

١ ـ مجتمع العقيدة: إشكاليّة العقيدة أساس الاجتماع

تستوي لفظتا العقيدة والمنهج عند معنى واحد، يعبِّر عنه بالفكرة أو المثال، فالفكرة تكوّن المجتمع؛ فإذا كانت إسلامية كان المجتمع إسلامياً، وإلاّ فهو مجتمع جاهلي على تنوّع المشارب والمكوِّنات. والثابت عند قطب أن الفكرة تسبق الاجتماع، والواقع أن المجتمع يتكوَّن وتظهر الأفكار فيه لتنضبط العلاقات، وهو انتظام تعايشي داخل مجموع الأفراد. والدليل تغيّر الأفكار الناجمة عن الرويّة والتدبير واختلافها بين زمان وزمان ومجتمع ومجتمع.

إنَّ المجتمع يخضع لمعطيات البيئة الطبيعية والجغرافية وطريقة اكتساب المعاش وتحصيل الرزق والحاجات المتعدِّدة المتجدِّدة واللانهائية.

---

(٨٠) قطب، المصدر نفسه، ص ١١٩.

ويدلّ تاريخ الاجتماع الإنساني أن العقيدة لا تؤسّس مجتمعاً. إنّما تضبطه، تنظمه، تعالج مشكلاته أو تكوّن مرجعية فيه للعلاقات الحقوقية والأخلاقية والاجتماعية والعادات والتقاليد. «فالأشياء المشتركة» لأهل المدينة الفاضلة كما تصوَّرها الفارابي ظلت مجرَّد أفكار ولم يتولد منها واقع، وكذلك الجمهورية التي تخيلها أفلاطون، والأمر عينه يصح على مدينة توماس مور[٨١] الفرنسي وسواهم من المفكّرين الذين اعتقدوا أن الفكرة تؤسّس اجتماعاً.

ولا مراء في أن مجتمع شبه الجزيرة العربية كان موجوداً قبل الإسلام. وهؤلاء الناس الذين عاشوا فيه هم بناة المجتمع الإسلامي لاحقاً. فالفكرة أو العقيدة ليست الأساس في الاجتماع، وإلاّ لكانت سائر المجتمعات البشرية التي تعتنق فكرة ما مجتمعاً واحداً.

٢ ـ إشكالية طبيعة المجتمع الإسلامي

من الإشكالية السابقة تنشأ إشكالية جديدة تتّصل بطبيعة المجتمع الإسلامي. فالكلام على طبيعة تخصّ هذا المجتمع، أي تتفرَّد به عن سواه يرتكز على أن العقيدة هي التي أنشأته، والتجربة تثبت أن المجتمع الإسلامي كان جاهليّاً، أي نشأ نشوءاً ذاتياً ثم اعتنق العقيدة. والدليل أن ثمَّة أشياء كثيرة كانت في الجاهلية وأبقى عليها الإسلام. وإذا كان المجتمع الإسلامي من طبيعة تخصُّه، فكيف يصحُّ أن تحصل الشراكة مع المجتمعات الأخرى؟

٣ ـ إشكاليّة الملكية الفردية

تنجم هذه الإشكاليّة عن أن الملكية الفردية كناية عن أنَّ الفرد أشبه شيء بالوكيل في المال عن الجماعة، والسؤال الذي يثار: كيف يكون ذلك؟ فالملك هو الحيازة لشيء، والملكية تشكّل امتداداً لذات الإنسان، والوكالة هي نيابة شخص عن شخص في قضاء حاجة عبر تفويض يمنحه هذا الشخص لذاك الشخص، فهل الذي يبتاع بماله منزلاً ليسكنه، ينوب عن الجماعة في سكنه؟ وهل الجماعة هي التي فوَّضته القيام بعمله؟

---

(٨١) توماس مور (Thomas More) (١٤٧٧ ـ ١٥٣٥ م): مفكر إنساني انكليزي، مستشار الملك هنري الثامن، اغتيل لمعارضته الكنيسة الانكليكانية، وبسبب كتابه **أتوبيا** الذي تصور فيه الجمهورية الخيالية انظر: *Le Petit Robert des noms propres: Dictionnaire illustré* (Paris: [s.n.], 1991), p. 216.

٤ ـ إشكاليّة ترابط الأخلاق بالعمل

تبلغ المثالية ذروتها في قول قطب بالترابط بين النظام الأخلاقي والنظام العملي. ومن هذه المثالية تنبثق إشكاليّة تكمن في إمكانية حصول مثل هذا الترابط. ذلك لأنَّ الأخلاق تتّسم بالمطلقية في حين أن النظام العملي يتوقّف على معطيات ملموسة وظروف محدَّدة. فنظام العمل يتبدّل تبعاً لها. فكيف يترابط الثابت نسبياً والمتغيّر دائماً؟

٥ ـ الإشكالية التاريخية في نشأة النظام الإسلامي والرأسمالي

النظام الإسلامي وليد شريعة محفوظة قبلاً في عقل الله ومبثوثة بعداً في نظام حياة البشر المكوِّنين مجتمعاً. إنّها صالحة اليوم وغداً وقبلهما. أمّا النظام الرأسمالي فهو وليد تطوّر متدرّج من الرقّ إلى الإقطاع فالرأسمالية. هنا، نقطة الاختلاف في النشأة، ومن هنا نشأة الإشكاليّة. فالاجتماع ما دام اجتماعاً بشرياً يخضع لعوامل ملموسة في الواقع. وما يفعل في تجمّع بشري يفعل في سواه؛ إلاّ إذا افترضنا أن ثمّة بشراً ملائكة وآلهة وآخرين من جنس الحيوان العاقل، وهل المسلمون خارجون على سُنَّة التطوّر التدريجي الذي عاشته المجتمعات البشرية، أيّ الاختلاف في أساليب إنتاج الثروات وتملّك وسائل الإنتاج، وهل المسلمون الذين عاشوا في ظل حضارة الجمل هم الذين يعيشون في ظل حضارة الآلة؟

٦ ـ الإشكاليّة في فهم الاشتراكية والشيوعية

تبرز هذه الإشكالية في اعتبار بريطانيا نظاماً إشتراكياً وروسيا نظاماً شيوعياً، فالاشتراكية نظام محلي، واستعماري، في حين أن الشيوعية اكتسحت أوروبا وسوف تكتسح أمريكا، ومع ذلك فهي ليست نظاماً عالمياً. أما النظام الإسلامي فهو نظام عالمي. ما هذا الاختلاط في الفهم، وعلامَ يستند قطب في تقرير استنتاجاته، وأيّ منطق يحكم هذا النوع من التفكير؟

٧ ـ إشكاليّة إعادة بعث المجتمع الإسلامي

المجتمع الإسلامي ضروري، وضرورته تقضي بحتميّته. ما المقصود بلفظ ضروري عند قطب: هل اللزوم بمعنى الواجب أم اختيار الأحسن[٨٢]، كما عند ليبنتز[٨٣].

---

(٨٢) وهبة، كرم وشلاله، **المعجم الفلسفي**، مادة ضرورة.

(٨٣) ليبنتز (Leibniz) (١٦٤٦ ـ ١٧١٦ م): فيلسوف ألماني قبل كانط، وعالم بالرياضيات ولاهوتي وكيميائي وهندسي ودبلوماسي. من مؤلفاته: **رسالة في مبدأ التشخص، والمنهج الجديد لتعيين النهايات**=

لا يدعم قطب مقولته حول ضرورة المجتمع الإسلامي وحتميّته بتحليل دقيق للعملية الاجتماعية التاريخيّة كما فعل ماركس. إنّه يبني تصوره على حماس أخلاقي منبعث عن العقيدة على نحو أمنية حادثة. ربّما، يعود ذلك إلى المحنة التي مرَّت بها جماعة «الإخوان المسلمين»، وطموح الرجل لبناء مجتمع إسلامي على أنقاض المجتمع المصري آنذاك، مستفيداً من الأوضاع المزرية وأزمة الحضارة الغربية السالبة «الخواء الروحي» من الإنسان.

وإذا سلّمنا مع قطب بضرورة المجتمع الإسلامي، فهذا يفضي بنا إلى اعتباره ملازماً للاجتماع ككل، فحيث المجتمع يكون الإسلام منظّماً له، أي منفرداً بتدبيره، والنتيجة أن الإسلام كما يتصوّره قطب ليس ملازماً للمجتمع البشري عموماً، ولا حتى للمجتمع حيث يعيش المسلمون.

٨ ـ إشكاليَّة العدالة الاجتماعية

قد يسلّم كثيرون مع قطب في نظرته لعدالة الفطرة، والمساواة بين البشر بعيداً عن معطيات اللون والجنس والعرق، ولكن إشكاليَّة العدالة الاجتماعية عنده تتولَّد من إغفال تأثير عنصر الملكية في اختلال العدالة في المجتمعات. فأي طاقة فردية تتيح لشخص ما أن تزيد ثروته ملايين المرّات عن ثروة شخص آخر. أليس تراكم رأسمال فرد ما ناجم عن ملكيّته لوسائل الإنتاج والثروة؟ وهل هذه إرادة إلهيّة؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو، أليس السعي لإعادة التوازن إلى المداخيل والثروات خروجاً على الإرادة الإلهية؟ ومن يتجرّأ بعد ذلك على كشف طرق الاستغلال والنهب؟ وهل يحق إذّاك للعمال والمنتجين بسواعدهم وأدمغتهم الإعتراض والعمل لتغيير ظروف حياتهم؟

إن قطباً لا يتعرّض لهذه المسائل، ويبقي العدالة في إطار تصوّر لنظام اجتماعي مبنيّ على العقيدة الإسلامية.

غير أن التجربة الملموسة تفيدنا أن المساواة الميتافيزيقية التي ينطلق منها قطب شيء والمساواة الأرضية شيء آخر؛ إذ كيف يتساوى المالك والعامل وربّ العمل؟

= **الكبرى والصغرى**. أسس أول مجلة علمية ألمانية: **أعمال العلماء**. انظر: جورج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

٩ ـ إشكالية الخروج على النصّ، الإمام يفرض الضرائب

يلتزم قطب بالنصّ القرآني، وإليه يعود كلما شعر بالحاجة إلى استنباط فكرة، أو الدفاع عن اتجاه، أو المفاضلة مع التصوّرات القائمة. إلاَّ أنه يفاجىء الدارس حين ينتقل من الكلام على الزكاة إلى الكلام على الضرائب، تاركاً للإمام فرض الضرائب إذا تبيَّن أن أموال الزكاة لا تكفي الدولة. والسؤال الذي يثار: هل ثمَّة نقص في التشريع الإلهي ليتولى البشر سدَّه أم أن نظام الضريبة يلبي احتياجات بيت المال أكثر مما تلبيه الزكاة؟

لا نعثر عند قطب على إجابة قاطعة، ولا ندري لم أناط الأمر بالإمام، ولم ينطه بخبراء الاقتصاد والمال وبالسلطة القادرة على فرضه؟

رابعاً: الأمَّة

لا يفترق قطب عن البنّا في الخطوط الكبرى لتصوُّره للأمَّة والدولة. غير أنه يتعمّق أكثر منه في بلورة الإطار النظري لمفاهيمه ومصطلحاته الفكرية. وفي نظامه تحتل العقيدة دور الإنشاء في قيام الأمَّة أو المجتمع. فالإسلام لا يتحرك في فراغ. ولا بدَّ أن ينوجد في أمَّة أو جماعة. فالعقيدة تتمثّلها أمَّة أو جماعة؛ لذا، يصبح الكلام مفهوماً على «أمّة مسلمة» يحدِّدُها قطب بأنها «جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي...»[٨٤].

إن مواصفات الأمّة على هذا النحو تتجاوز عنصر الأرض أو الإقليم أو القوم بمعنى الجماعة المتميّزة عن سواها. فالأمّة المسلمة ليست وليدة تطوّر تاريخي، طبيعي تفرضه المعطيات الجغرافية والمناخية والإنتاجية. لقد ارتبط وجودها بالإسلام الذي جاء «لينشئ أمَّة، يسلمها قيادة البشرية، لتنأى بها عن التيه وعن الركام، فإذا هذه الأمَّة اليوم تترك مكان القيادة، وتترك منهج القيادة، وتلهث وراء الأمم الضاربة في التيه، وفي الركام الكريه!»[٨٥].

١ ـ مفهوم الأمَّة

ويذهب قطب في توضيح فكرته صائغاً تعريفاً جامعاً لمفهوم الأمَّة. لا يسقط العناصر المادية الموضوعية المكوِّنة لها: كالأرض، واللغة، ورابطة الدم والنسب

---

(٨٤) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٨.

(٨٥) سيِّد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط ١٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١١٧.

والمصالح. لكن هذه لا تكفي إذا ما افتقدت رابطة العقيدة.

إن مفهوم الأمَّة عنده لا ينفصل عن منهجه العام. فالأمَّة «هي المجموعة من الناس تربط بينها آصرة العقيدة، وهي جنسيتها. وإلا فلا أمَّة، لأنَّة ليست هناك آصرة تجمعها... والأرض والجنس، واللغة، والنسب، والمصالح الماديّة القريبة، لا تكفي واحدة منها، ولا تكفي كلّها لتكوين أمّة، إلاَّ أن تربط بينها رابطة العقيدة»[٨٦].

والثابت من هذا التعريف أن العقيدة هي الشرط اللازم لنشوء الأمَّة. فالأمَّة جماعة بشرية تلتقي حول عقيدة. وفي نظام قطب تعني الإسلام. فالإسلام هو الذي أنشأ «الأمَّة المسلمة» على نحو ما جاء في الكتاب الكريم **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**[٨٧] وتفسيرها: **﴿إن هذه﴾** أي ملّة الإسلام **﴿أمتكم﴾** دينكم أيها المخاطبون، أي يجب أن تكونوا عليها **﴿أمة واحدة﴾** لازمة **﴿وأنا ربكم فاعبدون﴾** وحِّدون[٨٨]. فالأمة هي الدّين. والدّين هو دين الله. فلله تثبت الأمَّة وليس للواقع وتغيّراته.

أما قطب فيتوسَّع في تفصيل مفهوم الأمّة القرآني، معيداً الفرع إلى الأصل، أي المنهج الذي ينطوي على نظرة إلهية إلى الكون والحياة والإنسان. فيشرح الآية على هذا النحو: «إن هذه أمّتكم أمّة الأنبياء. أمّة واحدة، تدين بعقيدة واحدة. وتنهج نهجاً واحداً، هو الاتجاه إلى الله دون سواه. أمّة واحدة في الأرض. وربّ واحد في السماء. لا إله غيره ولا معبود إلاَّ إيَّاه. أمَّة واحدة وفقاً لسنَّة واحدة، تشهد بالإرادة الواحدة في الأرض والسماء. وهنا يلتقي هذا الاستعراض بالمحور الذي تدور عليه السورة كلها، وتشترك في عقيدة التوحيد، تشهد بها مع سنن الكون وناموس الوجود»[٨٩].

فهذا الشرح يستبعد قيام الأمَّة كشكل من أشكال الانتظام الاجتماعي المستقل بذاته، والخاضع لقوانين الواقع الاجتماعي. إنَّ الله الذي أنشأ العقيدة هو الذي ينشئ الأمَّة. وتواصل المفهوم في سياقه التاريخي يندرج ضمن تواصل حركة الأنبياء منذ الوجود إلى ظهور النبي محمد.

---

(٨٦) سيّد قطب، **هذا الدين**، ص ٨٨.

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

(٨٨) **تفسير الجلالين**، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٨٩) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ٤، ص ٢٣٩٦.

وهذا يؤدّي إلى اعتبار الله هو الفاعل على الرئيسي في تكوين الأمّة من دون إهمال إرادة البشر وفعلهم. فالأمّة المسلمة «هي في الدرجة الأولى أمّة أخرجها الله للناس. فالفاعل الحقيقي هو الله، والبشر يتلقون وينفذون، وهم منفعلون أكثر مما هم فاعلون»[٩٠].

٢ ـ خصائص الأمة المسلمة

وعليه، لا بدَّ للأمّة المسلمة من خصائص تميّزها عن سواها من الأمم. وهذه الخصائص لا تنفصم عن جملة خصائص المنهج الإسلامي أو الدّين الحنيف، ومنها:

أ ـ الواقعية

ليست «الأمّة المسلمة» مثالاً من مثل أفلاطون. إنما هي حقيقة، موجودة في عالم الواقع، انوجدت على الأرض بتأثير من العقيدة. وبرزت مع جيل الصّحابة الأول الذي تلقى تعاليم القرآن ونفذها، فكان «جيلاً مميّزاً في تاريخ الإسلام كلّه وفي تاريخ البشرية جميعه. ثم لم تعد تخرج هذا الطراز مرة أخرى»[٩١].

ب ـ خير الأمم

الأمّة المسلمة أي أمّة محمد في علم الله هي خير الأمم، أي أقربها إلى الخير، وهي مدعوة إلى هداية الناس إلى الخير الذي جاء به الإسلام، والقائم على الإيمان وليس الفسق والكفر. وذلك تبعاً لروح الآية **﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**[٩٢].

وما يعنينا من الآية عبارة «خير»، وهي نقيض عبارة شرّ. والله الذي أخرج «الأمّة المسلمة» إلى مسرح الوجود. حدّد لها مقاماً خاصاً، ودوراً خاصاً، وحساباً خاصاً، فهي خير أمّة، عندما تنصاع لأوامر الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاربة الشرّ، والحثّ على الخير، و«تحقيق الصورة التي يحبّ الله أن تكون عليها الحياة»[٩٣].

---

(٩٠) ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مكتبة الفكر الاجتماعية، ط ٢ مصححة (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ١٣٦.

(٩١) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٤.

(٩٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٩٣) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ١، ص ٤٤٧.

ج ـ قيادة البشرية

من خاصيّة المفاضلة في الخير أو كون الأمّة المسلمة أمة خيِّرة تترتب مسؤولية محدَّدة على الجماعة المسلمة تنبع من العقيدة عينها، وهي قيادة البشرية. فغاية الإسلام من إنشاء الأمّة واضحة ومقرَّرة؛ فهو أنشأها ليسلّمها قيادة البشرية لإقامة منهج الإسلام على الأرض. فعلى الأمّة المسلمة أن تعرف أنها أخرجت لتكون طليعة «ولتكون لها القيادة، بما أنها خير أمّة»[٩٤].

كتب قطب **في ظلال القرآن** عام ١٩٥٢، حين قامت الجمهورية في مصر على أنقاض الملكية على يدي حركة «الضباط الأحرار» بزعامة جمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠ م). وألقى على «الأمّة المسلمة» تبعات جساماً، كانت لها في الماضي، ويتعيَّن أن تكون لها في الحاضر والمستقبل، وإلاَّ فما معنى القيادة؟ غير أنه يتنبَّه بعد اثنتي عشرة سنة في كتابه **معالم في الطريق**[٩٥] إلى صعوبات تعترض مفهومه للقيادة، فيتحدث عن مؤهّلات الأمّة للقيادة، ويحصرها بالعقيدة أو المنهج. «إنَّ هذه الأمَّة لا تملك الآن، وليس مطلوباً منها أن تقدّم للبشرية تفوّقاً خارقاً في الإبداع الماديّ، يحني لها الرقاب، ويفرض قيادتها العالمية من هذه الزاوية... فالعبقرية الأوروبيّة قد سبقتها في هذا المضمار سبقاً واسعاً. وليس من المنتظر ـ خلال عدّة قرون على الأقلّ ـ التفوّق الماديّ عليها»[٩٦].

يسلّم قطب بتفوق الحضارة الأوروبية في مجالات العلم، ومع أنه في **الظلال** رفض الأخذ عن «الأمم الجاهلية»، فإنّه في **الإسلام ومشكلات الحضارة** (١٩٥٤) لا يرفض الحضارة الصناعيّة الأوروبية وينسبها إلى الإسلام. فهي «وليدة طرائقه المنهجية التي انتقلت إلى أوروبا»[٩٧].

لذا، يبحث قطب عن عامل آخر للقيادة يتمثّل في العقيدة والمنهج الملائم للفطرة، وهو يؤهّل «الأمة المسلمة» للقيادة، و«لن يكون هذا المؤهّل سوى العقيدة، والمنهج الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنتاج العبقرية الماديّة تحت إشراف تصوّر آخر يلبي حاجة الفطرة كما يلبيها الإبداع المادي، وأن تتمثّل العقيدة والمنهج في تجمُّع إنساني، أي في مجتمع مسلم»[٩٨].

---

(٩٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٤٧.

(٩٥) انظر مؤلفات سيد قطب في لائحة المراجع في نهاية هذا الكتاب.

(٩٦) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٩.

(٩٧) قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٧٧.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

د ـ الدور المنقطع

لا يحدّد قطب على نحو قاطع متى انقطع «دور الأمّة المسلمة»، وافتقدت البشرية قيادتها. بيد أنّه لا يرى مناصاً من الإقرار بهذا الواقع. نعم... «إن وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة»[٩٩]. فلا بدَّ والحال هذه، من محاولة بعث إسلامي لإعادة زمام القيادة للأمّة. والأمر يتعلّق بطليعة مسلمة تمضي على الطريق. وتستنير بكتابه **معالم في الطريق**[١٠٠]. «هذه المعالم لا بدَّ أن تقام من المصدر الأول لهذه العقيدة... القرآن... ومن توجيهاته الأساسية، ومن التصوُّر الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة. التي صنع الله بها في الأرض ما يشاء أن يصنع، والتي حوَّلت خط سير التاريخ مرة إلى حيث شاء الله أن تسير»[١٠١].

والخلاصة أن رابطة العقيدة تعلو أي رابطة أخرى، فهي فوق رابطة الدم والعشيرة، والأرض والجنس، واللغة واللون. فمفهوم الأمَّة بالمعنى القطبي لا مكان فيه لمفهوم القومية أو الوطنية بالمعنى الأوروبي كما انتقل إلى أوساط المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين. وهنا لا بدَّ من كلمة حول مفهوم الوطن.

الإسلام هو الوطن، وداره هي دار الإسلام.. لا الأرض ولا الجنس، ولا النسب ولا الصهر، ولا القبيلة ولا العشيرة. «فوطن المسلم الذي يحنُّ إليه ويدافع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يعرف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدفع عنها ليست قرابة دم، وراية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحتها ليست رابطة قوم»[١٠٢].

إذاً، بلغة بَنيَّة (نسبة إلى البنَّا) يحدِّد قطب مفهوم الوطن، لينتهي إلى فكرة «الأممية الإسلامية» على غرار «الأممية البروليتارية»، وسائر المذاهب التي توسَّعت في مفهوم الاجتماع، وراحت تصوغ البشر وفقاً لمناهجها النظرية وفلسفاتها في الوجود والحياة.

---

(٩٩) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٨.

(١٠٠) يرى جيل كيبل أن كتاب **معالم في الطريق** مثّل برنامج (مانيفستو) لحركة الإسلاميين، كما مثل جزءاً من التاريخ الطويل لنقد الأنظمة الراسخة في أرض الإسلام. انظر: جيل كيبل، **الفرعون والنبي: التطرف الديني في مصر الفرعون**، ترجمة أحمد خضر (بيروت: دار الكتاب الحديث؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٥.

(١٠١) قطب، المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

خامساً: الدَّولة

لا تخرج نظرة قطب إلى الدّولة عن مجمل نظامه الفكري ومنهاجه الاعتقادي في فهم الإسلام وإعادة بعثه في المجتمع والأمة.

١ ـ تعريفها

لا يخصّص قطب مبحثاً للدّولة. وكلامه عليها في ثنايا كتاباته، التي تناولت موضوع الحكم ومقوّماته في الإسلام.

وفي أيّ حال، لا يخرج تعريفه عن روح منهجه وتصوُّره الاعتقادي. ف «الدَّولة في الإسلام ليست سوى إفراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية. والجماعة تتضمّن الدّولة وتنهض وإيّاها لتحقيق المنهج الإسلامي وهيمنته على الحياة الفردية والجماعية»[١٠٣]. فالدَّولة، بهذا المعنى، هي الجماعة الساعية إلى هدف، هو تطبيق الإسلام، وإخضاع الحياة للعقيدة والتصوُّر المنبثق منها. وهذا التعريف يختلف عن المفهوم الدستوري والقانوني الحديث للدّولة، بما هي حكومة وأرض وشعب وسيادة.

ودستور الدَّولة المسلمة لا يضعه البشر ويتوافقون عليه. إنه دستور إلهي، هو القرآن. والحاكم قد يكون بشراً، ولكن الله هو الحاكم الحقيقي.

إلاَّ أنَّ قطباً يعقد فصلاً حول نظرية الحكم في الإسلام في كتابه **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. يتحدّث فيه عن نظرية الحكم ومقوماته وقواعده.

٢ ـ نظرية الحكم في الإسلام

تنبثق نظرية الحكم في الإسلام من المنهج الإسلامي نفسه. ويترتَّب على الإقرار بهذا المنهج شهادة لا إله إلاَّ الله. وعلى هذه الشهادة ينبني أساس الحكم في حياة البشر وهو الإقرار بالحاكميّة لله وحده. «والله سبحانه يتولّى الحاكميّة في حياة البشر عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم؛ وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب آخر...»[١٠٤].

والتسليم بالألوهية لله يعني استبعاد مناهج البشر وطرائقهم في التشريع ووضع

---

(١٠٣) سيّد قطب، **تفسير سورة الشورى**، ط ٤ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٨٣.

(١٠٤) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٨٠.

القوانين. وهذه نقطة الافتراق الكبرى بين نظام الحكم في الإسلام والأنظمة التي وضعها البشر. والتي هي بالمحصلة أنظمة جاهليّة.

أما مقوّمات وقواعد نظرية الحكم في الإسلام فأهّمها:

أ ـ الحاكميّة لله وحده

وهي أصل في الإسلام؛ فالدّين كلّه يقوم على قاعدة الألوهية الواحدة. «وكل تنظيماته وتشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير»[١٠٥]. والبشر يجب أن يعودوا إلى حكم الله ليتبعوه «وحكم الله هذا يجب أن يعرفوه من مصدر واحد يبلغهم إيّاه، وهو رسول الله»[١٠٦]. وطريقان أمام البشرية طريق الله وطريق الجاهلية.

وبين دعوة الخوارج بأن «لا حكم إلا الله» رداً على تحكيم صفّين، الذي تولاّه عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري كاعتراض على التحكيم، ودعوة المودودي للحاكمية كتعبير عن رفض المناهج البشرية في بناء الحياة على الأرض في العصور الحديثة، لا تبرز دعوة قطب كرفض لأنظمة الحكم المتعاقبة في مصر وحسب، على هدى المودودي، وإنّما أيضاً في سياق المفاضلة، وإحقاقاً لمبدأ المساواة بين البشر الذي جاء به الإسلام، يفضل به سواه من مبادئ المساواة التي تبشّر بها أنظمة الحكم الليبرالية والماركسية على حدّ سواء. «إننا ندعو إلى نظام، الحاكميّة فيه لله وحده، لا لفرد من البشر ولا لطبقة ولا لجماعة. وبذلك تحقق فيه المساواة الحقيقية[١٠٧].

ب ـ عدل الحكام

العدل أصل في نظام الحكم الإسلامي. والحكّام مكلفون تكليفاً إلهياً بإقامة العدل المأمور به نصّاً. فآيات كثيرة تحث على العدل بين الناس. ﴿**إن الله يأمر بالعدل**﴾[١٠٨] «الذي يكفل لكل فرد ولكل جماعة ولكل قوم قاعدة ثابتة للتعامل، لا تميل مع الهوى ولا تتأثر بالودّ والبغض، ولا تتبدّل مجاراة للصهر والنسب والغنى والفقر، والقوة والضعف، إنما تمضي في طريقها تكيل بمكيال واحد للجميع، وتزن بميزان واحد للجميع»[١٠٩].

---

(١٠٥) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٣٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٠٧) قطب، **دراسات إسلامية**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١٠٨) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(١٠٩) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ٢، ص ٢١٩.

فالعدل الإلهي، كما يفهمه قطب، يختلف عن العدل الشائع في مناهج الحياة الوضعية. ونقاط الاختلاف تظهر في كل شيء: إنَّه منزَّه عن العاطفة والمشاعر وصلات الرحم وموقع الفرد في المجتمع لجهة ثروته أو قوته. هو الميزان الثابت الذي يتساوى على كفتيه سائر الخلق من البشر.

والحكمة من ميزان العدل الإلهي الذي يأمر الله بإقامة حدوده بين الناس. فعلى الحاكمين إذا حكموا التزام العدل. «**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**»[١١٠]. والعدل لا يكون عدلاً إسلامياً إلاَّ على منهج الله وتعليمه.

والنصّ الدّيني، في نظر قطب، يجعل من العدل عدلاً مطلقاً شاملاً بين الناس لاشتراكهم في صفة الإنسانيّة. فلا تمييز في هذا النوع من العدل بين مسلم ومسلم، أو مسلم وكتابي، بمعزل عن القومية أو اللون أو أي عرض آخر لا يتعدّى الجوهر. وهذا العدل تكليف إلهي وواجب، ذلك لأنَّ «الأمة المسلمة قيّمة على الحكم بين الناس بالعدل ـ متى حكمت في أمرهم ـ هذا العدل الذي لم تعرفه البشرية قطّ ـ في هذه الصورة ـ إلاَّ على يد الإسلام وإلاَّ في حكم المسلمين، وإلاَّ في عهد القيادة الإسلامية للبشرية. . . والذي افتقدته من قبل ومن بعد هذه القيادة؛ فلم تذق له طعماً قطّ، في مثل هذه الصورة الكريمة التي تتاح للناس جميعاً. لأنَّهم «ناس»! لا لأية صفة أخرى زائدة عن هذا الأصل الذي يشترك فيه الناس»![١١١].

ولا يكتفي قطب بالشواهد القرآنية؛ فيضيف إليها حديثاً منسوباً للنبيّ يحضُّ فيه الإمام الحاكم على العدل؛ فالعدل مجلبة لمحبة الله. «إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم مجلساً: إمام عادل؛ وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدَّهم عذاباً! إمام جائر»[١١٢]. والعدل في الإسلام لا يضاهيه أي قانون عادل، لا في حياة المجتمعات الداخلية، ولا في العلاقات الدولية. ويخلص سيِّد إلى لفت الانتباه إلى أن الإسلام ليس مجرَّد نظريات، وإنما نظريات «أخذت طريقها إلى واقع الحياة، فحفظ «الواقع التاريخي» منها أمثلة متواترة»[١١٣].

كما لا يُغفِل الإشارة إلى زيف عدالة النظم القائمة والتمييز الذي تمارسه ضد المسلمين، سواء أكانت نظماً شيوعية أو وثنية أو صليبية «في روسيا

(١١٠) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(١١١) قطب، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦٨٩.

(١١٢) أخرجه من الشيخان والترمذي (الإشارة من قطب).

(١١٣) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٨١.

والصين ويوغوسلافيا والهند والحبشة»[١١٤].

ج ـ طاعة المحكومين

طاعة المحكومين تعني التزام ما يقرّره الحاكم من أوامر أو نواهٍ. وهو يقارب مدلول سيادة الدولة ممثلة بحكومة، لجهة فرض القوانين وانصياع الناس لها. ولكن الطاعة ليست وليدة اتفاق بين الحاكمين والمحكومين على نحو ما بيَّنه جان جاك روسو في كتابه **في العقد الاجتماعي**. إنها، في الإسلام، استجابة لأمر إلهي نصّ عليه القرآن، وفصَّلته السُّنة في التطبيق.

وكما لجأ البنَّا إلى الآية ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم**﴾[١١٥] لتقرير قاعدة الطاعة، كذلك فعل قطب في تلخيص قاعدة الطاعة كأحد مرتكزات نظام الحكم الإسلامي والمسألة المطروحة الآن هي طاعة وليّ الأمر، وهو الحاكم، فكيف تأتي هذه الطاعة وما هي درجتها قياساً لطاعة الله والرسول؟

في إجابته عن هذه المسألة، يعالج قطب النصّ معالجة لغوية، فيرى أن النَّص يخصّ الله بالطاعة والرسول بالطاعة لفظاً. وهذا ما لا يحصل بالنسبة لأولي الأمر. والنصّ يجعل طاعة الله أصلاً، وطاعة رسوله أصلاً كذلك ـ بما أنه مرسل منه ـ ويجعل طاعة أولي الأمر... منكم.. تبعاً لطاعة الله وطاعة رسوله. «فلا يكرّر لفظ الطاعة عند ذكرهم، كما كرَّرها عند ذكر الرسول ـ ﷺ ـ ليقرّر أن طاعتهم مستمدة من طاعة اللّه ورسوله ـ بعد أن قرّر أنهم «منكم» بقيد الإيمان وشرطه»[١١٦].

والنصّ، كما يشرحه قطب، يفيد تمييزاً بين طاعة الله ورسوله وبين طاعة العبد «أولي الأمر». فطاعة الله والرسول مطلقة لا تعلّق لها بشيء خارج ذاتها. أما طاعة العبد فمقيَّدة بشيئين: ١ ـ بطاعة المُطاع للّه والرسول. ٢ ـ وبالإيمان أي أن يكون مسلماً مؤمناً. هذا يؤدي إلى «أن وليّ الأمر في الإسلام لا يطاع لذاته، وإنما يطاع لإذعانه هو لسلطان الله واعترافه له بالحاكميّة، ثمّ لقيامه على شريعة الله ورسوله. ومن اعترافه بحاكميّة الله وحده، ثمَّ تنفيذه لهذه الشريعة يستمد حق الطاعة»[١١٧].

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١١٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١١٦) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ٢، ص ٦٩١.

(١١٧) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٨١.

ففضلاً عن القيدين السابقين: طاعة الله والرسول والإيمان بالإسلام، ثمّة قيد ثالث هو فيصل التفرقة بين الطاعة وعدم الطاعة.

لقد بيَّن النصّ القرآني صراحة وجوب الطاعة لأولي الأمر. وتوَّلت السُّنّة تبيان الخروج على الطاعة. فالطاعة مأمور بها ما دامت في حدود الشريعة، أمَّا إذا خرجت عليها فلا طاعة حينئذٍ. «يقول صاحب الرسالة ـ ﷺ ـ: على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحبّ وكره، إلاّ أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»[118].

وعليه، فالحاكم لا يستمد سلطانه من الله مباشرة، بل سلطته مقيدَّة بإقامة شريعة الله والإذعان لحاكميته المطلقة. فلا «تيوقراطية» في الإسلام ولا وراثة. فالحاكم مقيَّد بقبول المسلمين له والتزامه شريعة الإسلام. «فإذا لم يرضه المسلمون لم تقم له ولاية؛ وإذا رضوه ثم ترك شريعة الله لم تكن له طاعة»[119].

من ذلك كلّه، يخلص قطب إلى نفي القول بأنَّ في الإسلام «هيئة إكليروس» تتولّ الحكم. وبالتالي، فالطاعة من المحكومين «منوطة وموقوتة فقط باعتراف الحاكم بأن الحكم لله وحده. ثم تنفيذه لشريعة الله، بلا شرط آخر غير العدل في الحكم وطاعة الله»[120].

د ـ المشورة بين الحكام والمحكومين

من القواعد الثلاث: الحاكميّة، العدل، وطاعة المحكومين، يصل قطب إلى القاعدة الرابعة، وهي المشورة بين قطبي السلطة: الحكّام والمحكومين.

والمشورة أو الشورى أصل في الإسلام، ليس في الحكم وحسب، وإنّما في الحياة عامة. النصوص عليها قائمة في الكتاب والسُنَّة وسيرة السلف الصالح، ولاسيما في الصدر الأول.

ويتناول قطب مسألة الشورى في مواضع متفرقة من كتبه: **العدالة الاجتماعية في الإسلام، نحو مجتمع إسلامي، تفسير سورة الشورى**. ففي الكتاب الأول يورد قطب مقتطفين من آيتين: **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[121]، **﴿وأمرهم شورى**

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٢١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

بينهم﴾[١٢٢]. ليقرّر أن «الشورى أصل من أصول الحياة في الإسلام»[١٢٣]. بدأت مع النبيّ محمد في غزوة أحد التي تولاّها بنفسه. وإن أدّت إلى تباين في الرأي وانقسام في الأمّة؛ فهي مبدأ أساسي «لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه»[١٢٤].

ويريد قطب أن يستخلص نتائج لهذا المبدأ، أبعد من الحاجة إلى الرأي، فالنبيّ محمّد ومعه الوحي كان قادراً على التفرّد بقراره، لكنه استثار المسلمين ليعلّمهم على مبدأ الشورى، لأنّه شاء أن «ينشئ الأمّة الراشدة، المدرّبة بالفعل على الحياة، المدركة لتبعات الرأي والعمل، الواعية لنتائج الرأي والعمل»[١٢٥].

أما النصّ الثاني ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ فإنه نصّ مكي سبق قيام الدولة. والحكمة منه أن يجعل الأمر في حياة المسلمين شورى بينهم في ما يواجههم في تصريف وتدبير شؤون حياتهم. «فالشورى طابع ذاتي للحياة الإسلامية، وسمة مميّزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية. وهي من ألزم صفات القيادة»[١٢٦].

وتصحُّ الشورى في ما لم يرد فيه وحي. وتحوَّلت مع النبيّ محمد إلى سُنَّة. أصبحت دأب وديدن الخلفاء الراشدين الذين جاؤوا من بعده، فالرسول كان يستشير المسلمين، ويأخذ «برأيهم فيما هم أعرف به من شؤون دنياهم، كمواقع الحرب وخططها... يسمع لرأيهم في غزوة بدر، فنزل على ماء بدر بعد أن كان قد نزل على مبعدة منه، وسمع لرأيهم في حفر الخندق، وسمع لهم في الأسرى مخالفاً رأي عمر، حتى نزل الوحي بتأييد رأي عمر»[١٢٧].

وهنا، تثار قضية متّصلة بالمبدأ العام: هل الشورى عامّة أم خاصّة؟

أهل الشورى خاصّون، يجيب قطب، ومسؤولية تحديدهم تقع على عاتق «الحركة الإسلامية في كل فترة»، فهي «تعين بطبيعتها أهل الشورى من أهل البلاء والسبق والرأي؛ في يسر لا تعرفه الأنظمة البشرية»[١٢٨].

---

(١٢٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(١٢٣) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٨٣.

(١٢٤) قطب، **في ظلال القرآن**، مج ١، ص ٥٠١.

(١٢٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥٠٢.

(١٢٦) قطب، **تفسير سورة الشورى**، ص ٨٤.

(١٢٧) قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ٨٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

في الإسلام المبكر، عهد النبيّ، مثَّل الصحابة أهل الشورى والرأي، وهم يمثلون عموم المسلمين، ووسّع الدائرة أبو بكر فاستشار أهل مكة في حرب الشام.. فما العمل في هذا العصر؟

المهمّ في الأمر إيجاد طريقة تكفل الحصول على رأي جميع الناس. ويوضح سيِّد رأيه قائلاً: «فإذا انتهينا في هذا العصر إلى أن يصبح رأي الجماهير لا يمثِّله من يقيمون في القاهرة وحدها، ولا الاسكندرية ولا أيّة مدينة من المدن، فالطريقة إذاً أن نستشير الجميع بالطريقة التي تكفل الحصول على آراء الجميع... وهي مسألة نظام تتعلق بالتنفيذ»[(١٢٩)].

وما دام المبدأ (الشورى) مقرَّراً أصلاً بنصّ قرآني واضح؛ فالطريقة في التطبيق تعود للمسلمين وفقاً للظروف الخاصة بهم في كل عصر.

ومع أن قطب، لا يتعرض تفصيلاً لقضية الانتخاب كطريق لتحقيق مبدأ الشورى؛ فإنه يومئ إليه على عجل مطالباً بإزالة القيود التي تحول دون صحّة الانتخاب. «ما يحتّمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثّل لحقيقة الرأيّ في الأمّة. فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل السلطان، كما هو واقع الآن»[(١٣٠)].

ولئن كان قطب يدنو في مأخذه هذا من المذهب الشيوعي الذي يسخر من الديمقراطية في مجتمع طبقاته غير متكافئة على صعيد ملكية وسائل الإنتاج غير أنه يمضي قدماً في عرض تصوّره لمصدر السلطة وطريقة إقامة الشورى. ف «الحاكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين. فالبيعة الاختيارية هي الطريق الوحيد لتلقّي الحكم. والواقع التاريخ قام على هذا المبدأ»[(١٣١)].

لكن قطب يعدل، بعد عامين، عن هذا الممرّ الإجباري في تلقي الحكم (البيعة الاختيارية). ويلتمس طريقاً أرحب لابتكار وسائل تحقيق المبدأ (الشورى). وذلك عائد، في نظره، إلى متغيّرات الزمان والمكان وظروف كل أمّة والتجارب البشرية المثلى التي تحقق الشورى. فتبرز، إذاً، خيارات كثيرة، يثيرها قطب على نحو تساؤلات تبدأ ولا تنتهي: «فهل تتم الشورى على الوجه الأمثل بالتصويت العام؟ أم تتم بتصويت أهل العقد والحل من ممثلّي الأمّة الذي لا يختلف عليهم؟ أم تتم بواسطة

---

(١٢٩) قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٧٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

ممثلين للنقابات والجامعات والطوائف المختلفة؟ وهل تتم بالتصويت الشفهي أم الكتابي؟ وهل تتم بمسؤولية الوزراء أمام الحاكم الأعلى المنتخب أم بمسؤوليته أمام الهيئة الممثلة للشعب؟ وهل تتم بمجلس واحد أم بمجلسين؟»[١٣٢].

والملاحظ، أن هذا التخريج الذي يعرضه قطب، مبيّناً فيه ألوان تحقق مبدأ الشورى وأشكاله ينسجم مع المنطلقات المنهجية في استيحاء الإسلام ومقوّماته، لجهة تأكيده أن المبدأ ثابت، أمّا صوره فمتجدّدة. وهذا هو معنى المرونة في النظام الإسلامي.

وباختصار، نصّ الإسلام على الشورى، كأصل في حياة الجماعة المسلمة ونظام حكمها، وترك للبشر المؤمنين بالشريعة البحث عن الأشكال الملائمة. فالنصّ ينشئ المبدأ، والبشر ينظمون صوره المتكيّفة تباعاً لأحوالهم المتغيّرة. يقول قطب: «أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوباً في قالب حديدي؛ فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان، لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية»[١٣٣].

إن قطباً يلامس روح العصر عندما يتحدث عن التصويت والانتخاب. لكنه لا يقترب كثيراً مما يسميه الديمقراطية البرلمانية: لأنه أخضع كل شيء للإيمان. فلا عبرة في حكم لا يعتمره إيمان بالله ورسوله وشريعته، على غرار ما يحصل لدى أهل العرفان والتصوُّف.

ومن ذلك، ينفذ قطب إلى تقرير موقفه مما يسمى «حكماً ديمقراطياً تحكم اليوم باسمه مصر والعراق والأردن»[١٣٤].

لا ندري إلى أي حدّ كان قطب مقتنعاً بأن أنظمة الحكم الملكية، آنذاك، كانت أنظمة حكم دستورية تنسج على منوال الدول الدستورية في أوروبا. ومع ذلك، فإنه وضعها جميعاً على درجة واحدة من «الديمقراطية البرلمانية»، ليستوي في ما بعد رفضه المطلق لها.

ولا غرو في أن موقفه من هذه «الديمقراطية» لا ينفصل البتَّة عن دعوته لمنهج الإسلام في الحياة وفي السياسة كبديل للنظم الاجتماعية والسياسية القائمة، لاسيّما منها النظام الرأسمالي.

---

(١٣٢) قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ١٤١.

(١٣٣) قطب، **تفسير سورة الشورى**، ص ٨٤.

(١٣٤) قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٧٦.

لم يرق لقطب «مبدأ الأمّة مصدر السلطات»، كما هو، في التفكير السياسي الليبرالي، الذي اعتبره خرافة. «... ودعك بعد هذا من تلك الخرافة التي تتحدَّث عن «الأمَّة مصدر السلطات» وعن حقّ الانتخاب وحرية الإختيار... إنها خرافة لا تستحق المناقشة، فهذه الأمَّة مصدر السلطات هي هذه الملايين الجائعة الهزيلة... التي لا تملك أن تفيق، لحظة، لتفكّر في ذلك الترف الذي يسمونه حق الانتخاب وحرية الاختيار، الملايين التي يشير لها السادة فتنتخبه، ويشير لها السادة فتمتنع، لأن هؤلاء السادة هم خزنة أرزاقها وأقواتها وملاك الاقطاع الذي يؤوي هؤلاء الجياع»[١٣٥].

هكذا، يرسي قطب خلاصة تفكيره في النظام السياسي القائم في مصر، والذي هو هجين من علاقات إقطاعية بائدة وعلاقات رأسمالية مُشَوَّهة، أخذت لتوِّها تتغلغل في المجتمع المصري.

لم يجد قطب نفسه لحظة واحدة مضطراً لتحرير ذهنه من هذا الاختلاط. بل على العكس انطلق منه عن إدراك مسبق ليقرِّر أن الإسلام يفضل الرأسمالية، كما يفضل الاشتراكية والماركسية.

ولا يكتفي قطب بإظهار عيوب الديمقراطية الدستورية البرلمانية الفاضحة والتي أدّت به إلى اعتبارها «خرافة»، بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يتساءل ساخطاً عن دور جهاز الدولة. «أهذه ديمقراطية دستورية برلمانية؟ وجهاز الدولة كلّه يعمل لحساب الرأسمالية، وهذه الملايين جائعة عارية مريضة مستغلَّة، ولا حامي لها ولا نصير»[١٣٦].

من فقدان التكافؤ المالي والمعيشي إلى انعدام الحرية في الانتخاب، إلى غياب المساواة الفعلية بين المواطنين، تبدو الديمقراطية البرلمانية، في صورة هزيلة، لا يستقيم معها نظام حكم قويم. فلا يبقى، والحالة هذه إلاً العودة إلى الإسلام، الذي بيَّن مرتكزاته وقواعده، ويجملها هنا في عبارات قليلة. «وما الحدود الإسلامية للحكم؟ إنها تنفيذ القانون الإسلامي، الذي شرَّعه الله لعباده جميعاً، لم يراعِ فيه تفضيل فرد على فرد، ولا مصلحة طبقة دون طبقة، ولا إيثار جماعة على جماعة، ولا تمييز حاكم على محكوم... كلهم عباد الله، الشريعة قانون الله، فكلهم أمامها سواء»[١٣٧].

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٣٧) قطب، **السلام العالمي والإسلام**، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

سادساً: إشكاليّات تصور قطب للأمَّة والدولة: إلتباسات المواضعة بين سلطة الوحيّ وسلطة التصوّر

من الطبيعي أن يسحب منهج قطب مجمل خصائص على تصوُّراته للمسائل التي يتصدّى لها على مستوى النظر أو العمل. والحال؛ فالأمر ـ كما يبدو ـ عنده بيِّن الوضوح لجهة الترابط بين المنهج وتطبيقاته. فإذا كان المنهج الإسلامي في مجال نظام الحكم والتشكّل التلقائي للأمّة الإسلاميّة، صار لزاماً علينا أن نرصد الإشكاليّات المتأتية عمَّا اعتبرناه «مواضعة» بين سلطة الوحي وسلطة التصوّر: فالإشكالية ـ الأمّ ناشئة عن محاولة قطب إحداث مطابقة بين سلطة النصّ الديني (الوحي) بما هي أوامر وتعاليم صادرة للتنفيذ، وسلطة التصوُّر بما هو فهم بشري لنصّ إلهي يجري تطبيقه على واقعات اجتماعية محكومة بسببية الإنشاء ومتغيّرات حياة البشر في مجالها اللامتناهي.

١ ـ في الأمّة

تتبدّى إشكاليات مفهوم الأمّة عند قطب على أكثر من مستوى. ونحن، سنكتفي بالتوقّف على بعضها لنرصد كيف تتجلّى وإلام تفضي.

أ ـ أمّة الوحي أو العقيدة

العقيدة جوهر مكوِّنات الأمة، هي رابطة الروابط وآصرة الأواصر بين البشر. فالإسلام جاء وأنشأ أمّة، هي أمّة الأنبياء، رأت النور مع هبوط الوحي على النبيّ، وتكوَّنت بتأثير تعاليمه بدءاً من جيل الصحابة. فالأمّة إرادة إلهية. وجدت لأول مرّة مع حركة النبيّ وامتدّت إلى جيل الصحابة، ولا ندري إذا ما استمرّت في العهود الإسلامية المتعاقبة، لاسيّما عهدي بني أمية وبني العبّاس.

والسؤال الذي يثار: هل جيل الصحابة هو الأمّة المسلمة أم سائر القادة المسلمين الذين تركوا بصماتهم على مجمل التاريخ الإسلامي؟

وفي معرض إثارة هذا الالتباس، يتساءل ناصيف نصار ملقياً الضوء على الإشكالية المترتّبة على قضية العقيدة تنشئ الأمة: «إذا كان جيل الصحابة قد استقى من نبع القرآن وحده، وإذا كانت الأجيال اللاحقة قد استقت من ينابيع مختلطة، كما يقول سيّد قطب نفسه، فكيف يمكن أن نكتفي، في تصوّر تكوين الأمّة المسلمة بعامل القرآن؟ وكيف يمكن معالجة مشكلة الوحدة والتعدُّد في كيان الأمّة الإسلامية»[١٣٨]؟

---

(١٣٨) نصّار، **تصوُّرات الأمّة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص ١٣٩.

ويفرض هذا التساؤل تمييزاً بين القرآن (الوحي) والمبدأ الديني، الذي تحوَّل إلى عقيدة منذ أن آمنت به الجماعة العربية. وهذا الإيمان خالطه عاملان بدءاً من العصر الأموي. الأول دخول أجناس أعجمية في الإسلام: فتمازجت عقيدتها السابقة مع عقيدتها اللاحقة، وكوَّنت «عقيدة هلّينية» إذا صحّت التسمية. والثاني تلاقي العقيدة الدينية مع العقائد الأخرى ومبادئ الفلسفة اليونانية والفارسية والهندية، فجرى تطوير العقيدة، ولم تبق وحياً خالصاً. لقد انعكس الوحي في تجربة تاريخية حصلت فعلاً، فهل حافظ على روحيّته بعدما امتزج الإلهي (الوحي) بالإنساني (العقيدة الحاصلة والمطبّقة)؟، إنه تساؤل يضع أمام المفكّر والدّارس إشكالية الفصل بين الوحي والعقيدة، لإعادة إحياء «الأمّة المسلمة» كما انبثقت لأول مرة.

ولعلَّ منشأ هذه الالتباسات يعود إلى صرامة المنهج الأصولي عند قطب. فمن جهة، ما حدث مرة يمكن أن يحدث مرة أخرى، والقرآن الذي أنشأ الأمّة «المسلمة» قادر على إنشائها في أيّ وقت. كما يعود، من جهة أخرى، إلى غلبة المنطق الاستنباطي القطبي المملوء بالإيديولوجيا على روح التحليل العلمي التاريخي. وفي هذا، يرى محمد حافظ دياب أنه ما دامت الأمّة دار تحكمها عقيدة، تعلو فوق المقوّمات التاريخية، من هوية وتَشَارُك قانوني، وتجانس ثقافي، مما «يعني أنه تعامل مع هذا المفهوم بصيغة أقرب إلى الإيديولوجية منها إلى التحليل العلمي»(١٣٩).

ب ـ إشكاليّة انقطاع وجود الأمّة وإعادة بعثها

بعد جيل الصحابة أو «الأمّة المسلمة» لم تعد الدعوة أو العقيدة «تُخرِج هذا الطراز مرة أخرى». إذاً، حدث انقطاع وجود الأمّة على الأرض، لكنها ظلَّت فكرة حيَّة في التاريخ دلالة على إمكان بعثها.

لم يتعمَّق قطب في دراسة عوامل خروج «الأمّة المسلمة» بلغته هو، إلى حيِّز النور. وقاس الحاضر على الماضي قياساً مطلقاً، متيقّناً من إمكان حدوث الأمّة، كتعبير عن إرادة الله، وكضرورة ملحاحة في عصرنا هذا.

إنّ دراسة سوسيولوجية تاريخية لنشأة الأمّة المسلمة أو الأمّة البشرية المثالية بتعبير محمد أركون، تفضي إلى استخلاص ثلاثة عوامل، تضافرت وكوَّنت الأمّة الأولى، من أصول اجتماعية (مجتمع شبه الجزيرة العربية) وتاريخية (المدينة) وعقيدية (القرآن).

ولا نبحث في الإشكالية الناشئة عن واقع الانقطاع، واستحالة إعادة بعث «الأمّة المسلمة»، بل في مدى إمكان إحياء الصورة المثلى، التي ظهرت لأول مرة:

---

(١٣٩) محمد حافظ دياب، سيّد قطب: **الخطاب والإيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٩٨.

فالمتغيّرات التي طرأت، أصابت الأصول الثلاثة لتشكيل الأمّة المثالية الإسلامية الأولى. «فأصولها السوسيولوجية تعود إلى منطقة الجزيرة العربية، وأصولها التاريخية تدلّ على المدينة الإسلامية، التي أصبحت إمبراطورية في ما بعد، وأصولها اللاهوتية، تعود إلى الخطاب القرآني، وتوسّعه في ما بعد من خلال الخطاب الفقهي أو القانوني اللاهوتي»(١٤٠). فهل «الأنتروبولوجية القرآنية» التي أنتجت «الأمّة المسلمة»، لأول مرة، بإمكانها أن تنتجها مرة أخرى؟ وإستطراداً، إذا حصل حدوث انقطاع هذه «الأنتربولوجية» فكيف يكون بالإمكان إنتاج «الأمّة المسلمة» في الأعصر اللاحقة على النحو الذي كانت عليه في الصدر الأول، عصر الصحابة والسّلف الصالح؟

إنّنا، إذ نثير هذه التساؤلات، يستحضرنا موقف لعلماء الأنتربولوجية الثقافية، ينظر إلى الثقافة كطريقة معيشة لمجتمع ما. وهي من صنع الإنسان؛ فتكون «ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين الطبيعة مثل قانون التطوّر وقانون البقاء للأصلح»(١٤١).

لا مراء في أن القرآن بما هو وحي إلهي، يتّصف بالثبات والدوام، لكنّه، وهو يتوجه إلى الإنسان، خليفة الله في الأرض، لينتجه على نحو معينً، تشاركه عوامل أخرى على أرض (جغرافية) وسمات تكوينية وراثية للبشر (سلالات) ومصالح اقتصادية (حاجات متغيّرة) ووضعيات إنتاجية (علاقات إنتاج). وبهذا المعنى يتحوَّل من وحي سماوي إلى عقل أرضي يصحّ أن تنطبق عليه قوانين الاجتماع، وسنن التغيّر التي تطرأ على المبادئ والأفكار.

وفي هذا الصدد، يسجل غوستاف لوبون ملاحظة جديرة بالاهتمام «وإذا ما تحوَّل المبدأ إلى مشاعر، وغدا عقيدة دام فوزه زمناً طويلاً. وذهب كل عمل يأتيه العقل في سبيل زعزعته أدراج الرياح، وممّا لا مراء فيه أن المبدأ الجديد يعاني أيضاً مما عاناه المبدأ الذي حلَّ محله فيهرم ويميل إلى الزوال»(١٤٢).

على أن المبدأ الدّيني، بما هو وحي، لا يتعرَّض لسنّة الهرم والزوال. والذي يخضع لهذه القاعدة هو الإلهي المنطبع في الإنسان، أي صورة الفهم البشري

---

(١٤٠) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١١٣.

(١٤١) عاطف وصفي، **الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية** (بيروت: دار النهضة العربية، [د.ت.])، ص ٢٦.

(١٤٢) غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص ١٥١.

للوحي، وإلاّ كيف نفسّر انقطاع وجود الأمّة كما ظهرت لأول مرة في التاريخ؟ فلو لم يعترِ المبدأ الديني فتور وضعف وتشوش لما ضعف تأثيره في النفوس، ولما حدث الغيابُ الفعلي «للأمّة المسلمة» التي تجسَّد مثالها في المدينة قبل نحو خمسة عشر قرناً؟

٣ ـ إشكاليّة المفاضلة والمفاعلة مع الأمم الأخرى؟ يتراءى لنا ونحن نتتبع إشكاليات التصور القطبي «للأمة المسلمة» وخصالها التمييز بين التصوّر على مستوى الفكرة المحض والتصوُّر كواقعة أخرجت إلى النور، كسواها، من الواقعات الاجتماعية والتاريخية. وإذا كان شأن «الأمّة الواقعية» من الصّنف الثاني؛ فإن «الأمة الأخير والأفعل» من الصنف الأول، فلنحاكم إشكالية المفاضلة على المستوى النظري فقط.

في ما تقدَّم اعتبر قطب أن العقيدة (الدّين) تنشئ أمّة. فمن ناحية التساوق المنطقي، فالأديان جميعها تنشئ أمماً بمفهومه، فلِمَ تبرز المفاضلة بين «الأمّة المسلمة» و«الأمّة اليهودية»، مثلاً؟

إنها تبرز على مستوى الأخلاق: فهي أمّة تعمل للخير، فهل الأمم الأخرى تعمل للشرّ؟ وهل النصوص الدّينية مختلفة في هذا المجال؟ وكيف تختلف ما دامت العقائد جميعها من لدن إله واحد خالق عادل؟

إنَّها تساؤلات ملتبسة بذاتها، لا يتعرّض لها قطب بالتحليل والإقناع فهو يدلي بالمفاضلة والمخايرة إدلاءً تقريرياً استنباطاً يعوزه الدليل والبرهان.

وتتعمّق حدّة هذه الالتباسات عند إثارة مسألة المفاعلة، أي إشكالية الأخذ عن الأمم الأخرى والتفاعل الحضاري معها.

والإشكالية تنشأ عن تفريق قطب نفسه بين «أمّة مسلمة» تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر «وأمم جاهلية». وتتمظهر هذه الإشكاليّة على مستوى القيادة والأخذ عن الأمم الأخرى. ١ ـ فعلى مستوى القيادة كيف يمكن لأمة متخلّفة في مجالات العلوم وتقنيات الصناعة والتكنولوجيا أن تقود البشرية جمعاء، ومنها الأمم «الجاهلية» المتقدمة؟ ٢ ـ وعلى مستوى الأخذ عن الأمم الأخرى، كيف يصحّ أن تأخذ «الأمّة المسلمة» عن سواها وهي موصومة بوصمة الجاهليّة ومحكوم عليها بالشرك والبعد عن الله؟ لقد واجهت قطب صعوبات، وهو يتعرَّض لمسألة الأخذ عن الأمم الأخرى غير المسلمة، بدليل عدم ثباته على موقف واحد إزاءها. فهو في **الظلال** يرفض الأخذ عن الأمم الجاهلة، غير أنه يعدل عن هذا الرفض في **الإسلام ومشكلات الحضارة**. وينسب الحضارة الصناعية الأوروبية إلى منهجيَّة الإسلام وطرائقه العلمية.

٢ ـ في الدولة ونظام الحكم

لم ينحُ قطب منحى البنّا في معالجة مسألة الدولة ونظام الحكم. فالأوّل أراد استنباط حكم إسلامي يحاكي النظم الديمقراطية الليبرالية القائمة في الغرب الرأسمالي، والذي باشرته مصر، على غرار محاولات التوفيقيين النهضويين العرب غرّة هذا القرن، والثاني، يسعى لإحياء نظام الحكم في المدينة الإسلامية الأولى إبّان عهد النبيّ محمد، الممتد إلى جيل الصحابة الأول، انطلاقاً من إعلان القطيعة بين الإسلام الإلهي والجاهلية الجديدة. فكيف ظهرت الإشكاليّات القطبية في مسألة الدولة ونظام الحكم.

أ ـ في مفهوم الدولة

أسلفنا أن قطب لم يضع مبحثاً في الدولة في الإسلام مراعياً روح العصر الذي احتلّت فيه مقولة الدولة مكانها الدستوري والقانوني في المؤلفات الدستورية الكلاسيكية، إنه يعرض عرضاً للدولة، على قاعدة منهجه العام: فهي الجماعة تارة، والجماعة الساعية إلى تطبيق المنهج الإسلامي طوراً.

إن الإشكاليّة هنا تكمن في المفهوم الغامض، والذي لا ينطوي على أية مدلولات تفيد سلوكاً معيناً في الحكم. فأين هي الأرض (الإقليم)، ومن هو القوم (الشعب) وكيف تكون سلطة السيادة (الحكومة) لا شيء من هذا يذكره قطب. ولعلّ مرده إلى عدم اكتراثه بالنسج على منوال الدستوريين ما دامت النظم القائمة ليست من الإسلام في شيء.

ب ـ إشكاليّة مفهوم «الحاكمية لله» ونتائجها

لا يستقر مفهوم قطب «للحاكميّة لله» على معنى واحد. فمرّة يدلّ على اتباع البشر حكم القرآن، أي تشريعاته وقضائه كما هي مبيّنة في نصوص صريحة. والنبيّ هو الذي أبلغها لعباد الله الصالحين. فالحاكميّة بهذه الدلالة تفيد الخضوع لدستور حياتي. جاءت تفصيلاته وبنوده في القرآن الكريم وبينتها سُنَّة النبي.

ومرّة أخرى يستفاد من المفهوم مساواة الحاكم والمحكوم أمام الله وقضائه، أي تقيّد الحاكم بدستور إلهي وافر وكامل.

وعلى هذا، احتلّ مفهوم الحاكميّة، ولا يزال، مركز الصدارة داخل المنظومة الفكرية للأصولية الإسلامية المعاصرة؛ فكان من أيّده ودعا للمضي به إلى النهاية، وكان من انتقده، معيداً النصّ إلى أصله الأول وحصره في مدلولاته المتطابقة مع

ظهوره في النص القرآني زمن الوحي.

فالآيات التي استنبط منها مفهوم الحاكميّة جرى تأويلها على نحو يخدم الموقف الإيديولوجي لرواد الإسلام الحزبي النضالي، من المودودي إلى قطب. لكنها في نظر دارسين للفكر الإسلامي من مواقع ايديولوجية مختلفة لا تؤدّي إلى فكرة الحاكم بالمعنى السلطوي، بل هي محصورة في نطاق الفصل في المنازعات التي تقع بين الناس. «فالقرآن الكريم، عند حديثه عن الحكم بمعنى الفصل بين الخصومات، لم يجعل السلطة للحاكم أو الحكم بمعنى القاضي، وإنَّما جعلها للتشريع الذي يحكم به القاضي، والذي هو في الحقيقة صادر عن الله»(١٤٣).

إن مفهوم الحاكميّة لا يمكن النظر إليه خارج إطار التصوُّر القطبي العام لإحياء الأمَّة المسلمة، وثمّة اتفاق على أن هذا المصطلح مأخوذ عن المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي. ولكنّ قطب يستعمل عبارة «حاكميّة الإسلام» بمعنى يشمل «حاكمية التشريع ويمتد إلى تكوين الأخلاق والروابط التي تميّز الجماعة المسلمة عن سائر الجماعات»(١٤٤).

فالتشريع والحكم بين الناس يستمدّان مشروعيّتهما من «حاكميّة الله»، المبلَّغة للبشر بالوحي، والممثلة بالقرآن وتعاليمه. ونظام الحياة يستوي بتطبيق الشريعة الإلهية «الحكم بما أنزل الله». «فمبدأ الحاكميّة لله هو الضمان في مواجهة سلطة الحاكم الفردية: السلطة العادلة هي فقط تلك التي تحمل العهد الإلهي، فالتشريع الذي يحكمه القرآن (شريعة الله) هو الحصن من الفساد ومن التحوّل إلى مجرَّد نظام قضائي في خدمة الحاكم المطلق»(١٤٥).

تفيد دلالة الحاكمية في النصّ معنى التشريع، وممارسة السلطة، انطلاقاً من تعاليم إلهية واضحة ومقرّرة قبلياً، فهي يقينيّة، من هذه الجهة، وهي ضمانة إقامة العدالة على الأرض، من جهة ثانية. إن الحاكميّة لله تبرز بمقابلة الحاكميّة للبشر، أيّ التشريع البشري والحكم بين الناس بمقتضاه، وإقامة السلطة، بدءاً من العقل الوضعي البشري.

وهنا، تطرح إشكالية المجانسة بين الإلهي المحض والإلهي البشري. فإذا صحَّ

---

(١٤٣) محمد أحمد خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، عالم المعرفة؛ ٧٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ٤٢.

(١٤٤) نصّار، **تصوُّرات الأمّة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص ١٤٨.

(١٤٥) كيل، **الفرعون والنبي: التطرف الديني في مصر**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

أن الشريعة لله، وأن البشر مخصوصون على إقامتها، فما هي الضمانة القاطعة بأن أحكام البشر، لا تخلو من الهوى، ولا تخرج عن الإطار المرسوم لها في الشريعة؟

ج - إشكالية الشورى

ورد النصّ القرآني متضمّناً الحثّ على الشورى في غير موضع من الآيات، فثمة نصٌّ مكي وآخر مدني. الأول يفيد معنى «الوصف الذي يمدح، ولا يتجاوزه إلى الأمر بالتكليف، وطلب ممارسة الحياة في المجتمع الإسلامي الناشئ على أساس من الشورى»[١٤٦]. والثاني معنى الأمر أو التكليف ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾. فالشورى بالأصل نص وبالممارسة سُنَّة. وفي كلا الحالين، تحوَّلت الشورى في نظام حياة المسلمين إلى قاعدة يستثنى منها ما أتى عليه الوحي، ويخضع لها ما يتّصل بأمور الدنيا، من قرار بحرب أو بسلم أو بتدبير حكم.

وما دام الأمر، على هذا النحو، فالإلهي يتحوَّل إلى وضعي. وتنشأ الإشكاليّة عن الافتراق المتولّد عن الابتعاد عن الأصل الرَّباني كلّما تمادى الزمان، وتغيَّرت أحوال الناس، وتبدّلت حاجاتهم، وأشكال تكيّفهم مع الأوضاع المستجدّة، في كل مكان وكل حقبة.

فإذا كانت صفوة الصحابة تمثّل تجمعات المسلمين الأوائل كامتداد لنظام القبيلة وأطرها التمثيلية. فما هي السبيل لإقامة نظام الشورى في مجتمع صار، بدءاً من العصور الحديثة، يدين بنظام المساواة بين الأفراد، ويفقد الجماعة مرجعيتها القبلية، المتمثّلة بشيخ العشيرة أو القبيلة؟

ولا يجد قطب غضاضة من اللجوء إلى الاستفتاء أو الاقتراع (الانتخاب)، لكنه يهزأ من الحكم الديمقراطي القائم أصلاً على حق المواطنين في انتخاب ممثليهم في الحكم. فلا ندري، بالتالي، كيف يوفّق بين قبول مبدأ الانتخاب ورفضه في آن واحد؟ وأكثر من ذلك، فإنَّ قطباً، في حالي الرفض والقبول، لم يقدّم من الأدلّة ما يقنع بما ذهب إليه.

نتجة الفصل

ظهر فكر قطب في بيئة عقلية، احتلّ فيها الإسلام النضالي موقعاً متقدماً في ساحة السجال العقائدي والإيديولوجي حول أي طريق تؤدي إلى التحرّر وإقامة

---

(١٤٦) خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، ص ٩٥.

العدالة الاجتماعية على الأرض. فجاء من هذا المنظور، استكمالاً موضوعياً للعقل الإسلامي، الأصولي، في طور جديد من أطوار المحاولات الحثيثة التي بدأت مع حسن البنّا لإعادة بعث الإسلام ديناً ودنيا. وشكّل حلقة متقدّمة من حلقات الفكر العقائدي، متأثراً بكتابات الندوي[١٤٧] والمودودي في تقرير الخط الفاصل بين حاكميّة الله وحاكميّة البشر.

جمع قطب في عقله ثنائية ثقافية استقاها من علوم الإسلام: قرآناً وسنّة وفقهاً وتراثاً صالحاً، ومن العلوم الاجتماعية والاقتصادية والعقائد التي تأثر بها إبّان رحلته إلى أمريكا، أو التي اطلع عليها من موقع الاختلاف أو المساجلة، ومع ذلك، ظلّ أحادياً في نظرته إلى العالم؛ فافترق لديه الإلهي عن الوضعي، وهو يقارب الإسلام من العصر، فكان بهذا المعنى معاصراً وليس سلفياً.

إذاً، أصولية قطب أصولية معاصرة، اعتمدت على منهج استيحائي حدسي. أساسه التأويل ووسيلته إعطاء معانٍ جديدة للآيات على نحو ما لمسناه في **الظلال**. وكل ذلك في سبيل إظهار مشروعية الإسلام في العصر الراهن، وفي كل عصر، وتفوقه على سائر النظم البشرية.

لقد اعتقد قطب أن اليقين ملازم للوحي، لأنه علم الله، والسُّنة على الصراط المستقيم، فهي يقينية أيضاً مع أنها علم بشري، وتراث السلف الصالح صالح حكماً؛ لأن ميزانه القرآن والمنهج المحمّدي، فما دامت مصادر الشريعة يقينية، فإن العقل البشري، ولو كان من طبيعة لا تمتّ للقدسية بصلة، فإنه قادر على إحداث «المواضعة» بين الإلهي والبشري ـ الإلهي. ونجم عن هذا الاعتقاد إشكاليّات، بعضها يتصل، بأساس الاستنباط، وبعضها متعلق بفهم ناقص أو مشوّه للتصوّرات العقلية الأخرى.

قد يكون للاضطهاد الذي تعرّض له قطب تأثير في صياغة أفكاره المشبعة بالخطاب القرآني. فحلّق بعيداً في فضائها، باحثاً عن عزاء إلهي بمواجهة عسف البشر. فمال أكثر فأكثر إلى فكرة «الحاكمية الإلهية» علّ فيها الخلاص. ومع أنّنا لا

---

(١٤٧) أبو الحسن الندوي: مفكر إسلامي، هندي، معاصر، ولد بالهند سنة ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٤م. ينتهي نسبه الى الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب. تعمق في العلوم العربية والإسلامية، وألّف فيها. جاب العواصم الإسلامية ومنها مصر. أشهر مؤلفاته: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، عام ١٩٤٥. وترك هذا الكتاب تأثيراً على سيّد قطب. انظر: أحمد الشرباصي، «أخي أبو الحسن،» في: أبو الحسن علي الحسني الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، ط ٨ (الكويت: دار القلم، ١٩٧٠)، ص ٢٣ ـ ٢٨.

نعثر على تهدجات صوفية في عقله، فإنَّه غدا، وكأنه، يقطع مع كل ما على هذه الأرض، من نظم وتشريع ونظام حياة، معلناً إفلاس الحضارة المادية القائمة على العقل الوضعي.

إن قطباً، الذي، لامس، في الإسلام مرونة توفر له ملاءمة لكل زمان ومكان، بتجدّد صور المجتمع الإسلامي غير المتناهية، قدَّم أفكاره في قوالب جامدة صارمة تبحث في المطلق، ولا تعير شأناً لما هو قائم وملموس في الحيث الزماني، فكان من شأن ذلك تكريس القطيعة بين الفكر والحياة. فيغدو، والحال هذه، الالتقاء المحتمل بين الشريعة الإلهية وما يهتدي إليه الإنسان بعقله بفعل تنامي خبراته وتطور العلوم مجرَّد التقاء عابر. فالاتفاق عرض والافتراق جوهر وأصل.

خاتمة

بعد معالجة إشكاليَّة العقل الأصولي عند كلا الإمامين الإسلاميين البنَّا وقطب. نرى أنه صار بالإمكان إجمال النتيجة العامة التي توصلنا إليها:

١ ـ مع أن البنَّا وقطباً ينتميان إلى حقل معرفي متشابه، يكوِّن الوحي دلالاته وتعاليمه، وإلى إطار سياسي واحد هو تنظيم «الإخوان المسلمين»؛ ويتطلعان كذلك إلى غاية واحدة هي إعادة إحياء الإسلام؛ فإنهما يفترقان في أمور كثيرة على مستوى النظرية والممارسة على حدٍّ سواء.

٢ ـ البنَّا بقي داعية ومرشداً، سعى إلى إحياء الإسلام في الحياة المصرية، وإنما نادى بأممية إسلامية، فالتفت إلى المشابهة بين الإسلام والنظم القائمة. فنظام الحكم في الإسلام لا يختلف في الأساس عن النظام الديمقراطي الدستوري البرلماني.

لقد هادن البنَّا الملكية المصرية أول الأمر. وخاطب الملك ورجال الحكومة داعياً للأخذ بالإسلام ديناً ونظام حياة. أما قطب فقد تقلب بعلاقات مع غالبية القوى السياسية في مصر عشية ثورة «الضباط الأحرار» عام ١٩٥٢. وكان على صلة طيبة بها أول الأمر. ثم ما لبث أن خرج عليها، بعدما لمس أنه غير قادر على التأثير على مجرى سياستها وايديولوجيتها لجهة حملها على الامتثال لمبادئ الإسلام وقواعده في الحكم. وشكّل هذا الخروج منعطف التحولات في فكر الرجل وسلوكه السياسي. وتحوَّل من «الإسلام الثوري الاجتماعي إلى الإسلام المستقبلي النظري في **هذا الدين**، **والمستقبل لهذا الدين**[١٤٨]. وصار مع الوقت منظِّر الحركات الإسلامية الأصولية،

(١٤٨) حنفي، **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، مج ٦: **الأصولية الإسلامية**، ص ٤.

ليبلغ الذروة مع **معالم في الطريق**. وذلك على قاعدة التنظير للانقلاب الثوري على النظم القائمة في مصر وديار الإسلام.

٣ ـ إنَّ ثمة فرقاً هائلاً بين الداعية والمنظّر، البنّا كان داعية؛ لذا طغى على منطقه طابع الخطابة الموجهة إلى العاطفة والوجدان؛ فلم تصمد مقولاته أمام الفحص المستند إلى الأدلة القياسية المنطقية، فظهرت إشكالياتها جليّة واضحة. وقطب، على خلافه، اتصف بأنَّه منظّر وإيديولوجي، فطغى على منطقه أسلوب القياس الجدلي، واتجه إلى العقول، يحلّل ويقارن ويفاضل. ولم تخلُ محاولاته من ضعف في البناء النظري للأفكار.

٤ ـ يعتبر البنّا أقرب إلى السلفية التوفيقية، إذ تأثّر بمحمد رشيد رضا، آخر حلقات الإسلام الإصلاحي النهضوي، وافتقد العمق النظري في التبحّر في الآيات. ومع أن قطباً يُعدّ امتداداً لفكر البنّا، فإنه تأثر أكثر بمفكرين إسلاميين معاصرين هما: الندوي والمودودي: فبزَّ سلفه البنّا على غير مستوى، وفاقت كتاباته كتابات «المرشد». وتبحّر في الآيات مخرجاً عملاً رائعاً في **ظلال القرآن** يمتد إلى ثلاثين جزءاً في تفسير الكتاب الكريم بقراءة عصرية، تطل على مفاهيم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وترك كتابه **معالم في الطريق** تأثيره على التيارات الرئيسية في حركة الإسلاميين. وأصبح في النهاية البرنامج العام أو «المانيفستو» لمعظم الإسلاميين، مؤذناً بأفول نجم المؤسّس المرشد.

هكذا انتهى البنّا وقطب، كمفكرين أصوليين سنّيين، إلى تأصيل نظرة الإسلام السُّني، وأثبتا قدرة العقل الإسلامي على استنباط ما اعتبراه حلولاً شرعية لقضايا العدالة الاجتماعية ونظام الحكم والدولة العادلة. فكيف نظرت الأصولية الشيعية الإمامية إلى هذه القضايا عينها؟ وأين التقت مع نظيرتها الأصولية السّنية، وأين اختلفت؟ هذا ما سنبيّنه في القسم الثالث مع محمد باقر الصدر في فصلين متتاليين.

القسم الثالث

إشكاليات الأصوليَّة الإسلامية العربية الشّيعيّة المعاصرة عند محمد باقر الصّدر مؤسّس حزب «الدّعوة» في العراق



تمهيد

سنعالج، في هذا الباب، بعض الإشكاليّات عند مؤسّس حزب الدّعوة في العراق (١٩٥٦م) محمد باقر الصّدر، معتبرين أنَّ تصوّراته الفقهية والاجتماعية والسياسية لإحياء الإسلام الإمامي تعبّر، إلى حدٍّ كبير، عن نظرة الأصولية الإسلامية العربية الشّيعيّة المعاصرة، وأطروحاتها النظرية ومنهجها في هذا العصر.

ويتألّف الباب من فصلين متلازمين، الأول، سندرس فيه إشكاليات المنهج عند الصّدر في الفقه والفتاوى، واستخراج سنن القرآن في قيادة الحياة وفقاً للتفسير الموضوعي، وفي الثاني، سندرس إشكاليّات «المجتمع والعدالة الاجتماعية» و«الأمّة والدّولة» على غرار ما فعلنا في دراسة الإشكاليات عند حسن البنّا وسيّد قطب، حرصاً على وحدة المسائل المدروسة في كتابنا هذا.

والسبب في دراسة هذا الباب، هنا، يعود إلى أنّنا، بعد أن فرغنا من معالجة إشكاليّات المنهج وتطبيقاته في الاجتماع والسياسة، عند علمين كبيرين، من أعلام الأصولية العربية السُنيّة المعاصرة، وجدنا أنَّ من الطبيعي الانتقال إلى دراسة علم مشهود له، عند أتباعه، يمثّل، على ما نخال، الأصولية الإسلامية العربية الشّيعيّة المعاصرة، لتكتمل به حلقة الدراسة التي نحن بصددها، ولأنَّ حركة الصّدر الفكرية والسيّاسية جاءت، من الناحية الزمنية، بعد الحركة التي تمثلت بنشأة تنظيم «الإخوان المسلمين» في مصر.

ولم تختلف طريقة دراستنا، هذا الباب، عن المنهج العام الذي اعتمدناه في معالجة مجمل أبواب هذه الأطروحة وفصولها. إنّنا، سنتناول أبرز عناصر الموضوع، ونعالجه تحليلاً ونقداً وفقاً لما تضمّنته مؤلّفات الصدر نفسه: **الأسس المنطقية للاستقراء، أصول الدّين، فلسفتنا، اقتصادنا، دروس في علم الأصول، الفتاوى**

الواضحة، الإسلام يقود الحياة. ثم ننتقل، بعد ذلك، إلى تبيان إشكالياتها، باذلين الجهد المستطاع، لالتزام الموضوعية والدّقة، من دون أن نحمّل الأمور ما لا تحتمل.

وسنحرص على الإيجاز، ما أمكن لأنَّ الغاية ليست التعريف بفكر الصّدر، والموضوعات والمسائل التي أثارها، بل نقدها، وإظهار التباسات الطّرح الأصولي في الإسلام الإمامي في هذا العصر، والصعوبات التي تواجه بناه المنهجية والفكرية، في سعيه إلى إعادة تحقيق مثال التجربة الإمامية على الأرض، أو أقله، تعميمها، بدءاً من الجمهورية الإسلامية في إيران التي أسّسها الإمام الخميني.

فكيف أصّل الصّدر منهجه في إحياء الإسلام الإمامي؟ هذا ما سنراه في الفصل الأول.

الفصل السابع

إشكاليات منهج محمد باقر الصّدر في الفقه والتفسير الموضوعي للقرآن: تأويل النصّ الدّيني بين التقليد والتجديد

تمهيد

سنركّز البحث، في هذا الفصل، على تتبّع إشكاليات المنهج عند محمد باقر الصّدر في وضع أصول الفقه، واستخراج السّنن القرآنية في قيادة الحياة أو التفسير الموضوعي للقرآن، لنرى كيف تتبدّى الالتباسات البنائيّة، على طول الخط، في منهجه، وإن تلوّن بأساليب العلم، وتمثّل بمنهج الفلسفة من تحليلٍ وتركيب.

أما الفائدة البنائيّة، في دراسة هذا الفصل، هنا، فتعود إلى أنّنا دأبنا، في هذه الأطروحة، على معالجة المنهج، أولاً، عند الأئمة الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين، البنّا وقطب والصّدر، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، المعروف أن الصّدر لجأ إلى منهج مقرَّر، جمع فيه بين ما تعتمده العلوم وما درج عليه التقليد، لتسويغ أطروحاته وإحكام مذهبه على نحو ما يفعل الفلاسفة، فضلاً عن أن المنهج، عند الصّدر، احتلّ حجر الزاوية في مجمل البناء الفكري ومنظوماته المختلفة.

لقد اقتضت ضرورات الدراسة، أن نبينّ منهج الصّدر الاستقرائي، وطريقته الاستنباطية من دون توسّع وإفاضة، وأن ندقّق في المفاهيم المستخدمة في البناء المنهجي النظري الصّدري، وأن نركّز على الاهتمام بالإشكاليّات، التي تأتّت عن دلالات تتصل بالفهم والتأويل، إن لجهة المعاني العامّة أو الخاصّة في القرآن، والعقل الوضعي على حدّ سواء.

وأردنا، من هذا كلّه، تتبع مذهب الصّدر العقلي بتماسكه الظاهر، من مسلّماته

اليقينيّة المأخوذة من تعاليم الإسلام، إلى نتائجه المندغمة بالالتباسات، مردّها مغالبة النصّ الدّيني لتأكيد صلاحيته لكل زمان ومكان.

أولاً: منهج الصّدر وأسسه

من غير الممكن ولوج مسائل التجديد التي أتى عليها محمد باقر الصدر في الاجتماع والسياسة من دون التعرّض اقتضاباً أو إسهاباً لقواعد المنهج الذي اعتمده في استنطاق النصوص القرآنية واستقراء ظواهر الحياة واندفاعاتها اللامتناهية، لأكثر من اعتبار: فالإمام الشهيد كان فقيهاً، ومجتهداً، ومقلَّداً، واحتل إلى لحظة استشهاده كرسي الأستاذية في الحوزة العلمية في النجف الأشرف. لذا جاءت أفكاره في غالبيتها على متون محاضرات ودروس، احتذت حذو الدروس الجامعية على نحو ما هو حاضر في معاهد العلم الكبرى في العالم.

١ ـ منهج الصّدر

نقصد بالمنهج عند محمد باقر الصّدر مجموعة القواعد والأدوات التي استخدمها لتقديم رؤية إسلامية، متكاملة، تضع الإسلام كدين، ونظام حياة، وعقيدة، في مصاف العقائد والأفكار والنظريات المعاصرة.

فلا بدَّ من التنبيه، بدءاً، إلى أن المنهج عنده ليس طريقاً لبلوغ الحقيقة، كما عند الفلاسفة والمناطقة، ذلك لأنَّ الوحي حقيقة ويقين ولا ريب بذلك؛ إنَّما المنهج الذي اعتمده الصدر يرمي إلى إبقاء الإسلام في الساحة فكراً وعلماً وطريقة وحياة تفضي بالإنسان إلى التفاعل بين إيمانه وعمله، فيظفر بالسعادة في الحياة الدنيا والثواب في الحياة الآخرة.

وعليه، نسارع إلى القول إن مفهوم المنهج عند محمد باقر الصدر يختلف عنه لدى الأصولية السُّنيّة، التي تنظر إلى المنهج بمعنى الدّين، كما بيّنا عند المودودي والبنّا وقطب. فمفهوم المنهج عنده يقترب من مفهوم المنهج المعاصر، كما تدلّ عليه استخدامات الفلاسفة والمناطقة والعلماء، أيّ هو طريق الأدلة والبراهين على النظريات والأفكار.

وعلى خلاف ما رأينا عند البنّا وقطب، يتنبه محمد باقر الصّدر إلى أهميّة المنهج ودوره في المعرفة الحقة. والمقصود بالمنهج جملة الأدلّة على ما هو حق، وحقيقي. «وصحّة الاستدلال ترتبط ارتباطاً أساسياً بصحّة المنهج الذي يعتمد عليه»[١].

---

(١) محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدين**، ط ٢ (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٧)، ص ٢١.

لذا، أولى الصدر المنهج عناية خاصة، انتهت به إلى توليد منهج في الاستدلال على آرائه، تناول أبرز قواعده في كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء**.

٢ ـ أسسه

يلجأ الصّدر إلى العلم والفلسفة في بناء منهجه الإسلامي، ساعياً إلى اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله. لقد أراد أن يخاطب العقول النيِّرة خطاباً عقلياً مقنعاً ولجأ إلى الاستدلال منهجاً في إثبات العقيدة الإسلامية، إيماناً بالله وبالرسول (النبيّ محمّد) وبالرسالة (الدّين). وميَّز بين الدليل ومنهج الدليل، منتقلاً من الفطرة أو البداهة، إلى الإدراك والتصديق بالدليل الفلسفي. وأظهر طول باعٍ في تتبّع مراحل المعرفة من الحسّي والتجريبي إلى العقلي.

وبعد أن توقف الصّدرِ عند رفض الماديَّة الجدلية والوضعية المنطقية، انتهى إلى تركيب منهج، يعتمد على الحسّ والتجربة، كبدايات للاستدلال، وهذا هو الاستقراء، وعلى العقل والاستنتاج لتنظيم الروابط والعلاقات الذهنية، وهذه طريق الفلسفة.

واعتبر الصّدر أن الاستدلال، الذي مارسه الفكر البشري، ينقسم إلى قسمين: الاستنباط (كل استدلال لا تكبر نتيجته مقدماته) والاستقراء (كل استدلال تجيء نتيجته أكبر من مقدماته). ولكلٍّ منهما دليله «ومنهجه الخاص وطريقه المتميِّز»[٢].

أ ـ في الدليل العلمي الإستقرائي: يمهّد الصدر لدليله، بلغتنا، لثلاثة أمور على طريقة الغزالي وديكارت: فالوضوح، أولاً، في عرض الدليل وتتبّع نتائجه. وتحديد خطواته، ثانياً، ببساطة وإيجاز. والتحقّق، ثالثاً، من صحّة المنهج أو الوثوق بالنتائج التي تؤدي إليها على نحو ما نحا أبو حامد الغزالي في كتابه **المنقذ من الضلال** عندما حدَّد اليقين بأنه «هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»[٣].

ب ـ في الدليل الفلسفي: لا يعبأ الصّدر كثيراً بتاريخ الفلسفة كمرجع لبناء الثقة بمعلومات العقل ويحاكمها على وجهين: الوجه الأول، يتصل بالثقة بمبادئ الرياضة غير المرتبطة بالإحساس والتجربة[٤]. والوجه الثاني، انتقاد الوضعية المنطقية[٥]،

---

(٢) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء** (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٠)، ص ٥.

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط ٨ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٣)، ص ٨٢.

(٤) الصدر، **موجز في أصول الدين**، ص ٥١.

(٥) الوضعية المنطقية: أو التجريبية العلمية هي نهج في المعرفة العلمية تهدف إلى صياغة التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة التي تتميز بها الرياضيات والعلوم الوضوح، الإتساق الباطني، القابلية للفحص، التكافؤ، الدقة، الموضوعية. أي باختصار تكوين المعرفة انطلاقاً من أحكام التجربة.

ورفض المذهب التجريبي[٦]، وإثبات المذهب العقلي[٧]. وهو يكرّس القسم الرابع من كتابه **الأسس المنطقية للاستقراء** لامتحان مقدّمات المعرفة البشرية، ويركز بصورة خاصة على هدم المنطق الوضعي التجريبي باثبات إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية النظرية من خلال «علاقة اللزوم» بين الموضوع والمحمول. مثال: «الكل بطبيعته يستلزم أن يكون أعظم من الجزء، وأن اشتراك الزوايا في صفة أنها قائمة ليست بطبيعته أنها متساوية.. فهناك ـ إذاً ـ موضوع يستلزم بطبيعته صفة معينة، ولا ينفكّ عنها في حال من الأحوال. وعلاقة اللزوم الذاتي هذه بين الموضوع والمحمول، يمكن ـ من ناحية مبدئية ـ الاستدلال عليها استقرائياً»[٨].

وما يطمح أن ينتهي إليه الصدر، من جملة تشريحاته وانتقاداته للمنطق الوضعي، تسويغ الثقة بالاعتقاد بالمعلومات العقلية «على الرغم من عدم إرتباطه بالإحساس والتجربة، فمن الطبيعي أن نسلّم أن بالإمكان أن نثق أحياناً بالمعلومات العقلية التي يعتمد عليها الدليل الفلسفي»[٩].

إنَّ الصدر يعنى عناية خاصة بمقدمات دليله الفلسفي أو القضايا البديهيات التي يستقيم عليها الدليل؛ فهي مثبتة بالشعور الفطري الصادق بذاته وبالاستقراء العلمي الثابت بالتجربة.

والمعنى المقصود بما تقدَّم، إخضاع القضية الفلسفية إلى شرط موضوعي (خارج الذات) هو الواقع، بغية اختبار مدى المطابقة بين الفكرة والروابط الخارجية المتموضعة التي تعبِّر عنها الفكرة. فإذا حصل التطابق دلَّ على صدقها، وإذا حصل عكسه دلَّ على خطئها.

ثانياً: إشكاليَّات منهج الصّدر في الفقه والفتاوى

يبتغي الصّدر من منهجه الفقهي إخضاع الحياة في سيرورتها المعاشة إلى أصول التشريع الإلهي، ليس من منظور انتفاعي مصلحي، بل من منظور الحكم الشرعي، فالإنسان كعبد للّه تفرض عليه تبعيته للشريعة، التي أنزلها المولى على رسوله، تقضي بتعيين الموقف العملي، في كل شأن، من شؤون الحياة. وهذه وظيفة الفقه، فما هو الفقه؟

---

(٦) المذهب التجريبي يقوم على أن التجربة هي المصدر الأساسي لكل المعارف البشرية.

(٧) المذهب العقلي يقوم على الإقرار بوجود معارف عقلية.

(٨) الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٩) الصدر، **موجز في أصول الدين**، ص ٥١.

١ ـ في الفقه

يحدد الصّدر مفهوم الفقه من وظيفته الهادفة إلى تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة. وهو بهذا المعنى معرفة أي علم. فعلم الفقه هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كل واقعة، والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم علم الفقه الدليل على تحديده، هو «السلوك الذي تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعة لكي يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقها، وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما نعبر عنه بـ«عملية استنباط الحكم الشرعي». ولأجل هذا يمكن القول بأن «علم الفقه علم استنباط الأحكام الشرعية، أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر»[١٠].

ويتضمّن هذا النصّ الصدري عناصر عدّة تتوزّع بين المنهج والمسائل والقواعد والفوائد. فالمنهج بيِّن في عبارة «العلم بالدليل»، أي المعرفة بالاستدلال. والمعرفة، أيّاً يكن ضربها، تحتاج إلى طريق يسلكها العارف. وهنا المجتهد، المهتدي بالإسلام. والموقف العملي من الشريعة يوضحه الإمام الصّدر أنه السلوك أو الممارسة، المتوجّبة على العبد انسجاماً مع الشريعة. والشريعة هي مجموع أوامر اللّه ونواهيه. وهي عبادات ومعاملات وأنماط سلوك وسيرة وعادات، وهذه هي المسائل. أما القوانين فهي المطابقة بين السلوك إزاء المسائل والشرع، والفائدة إزالة الغموض المحبّذ بالموقف العملي عن طريق الدليل، وهو ما يعرف بعملية استنباط الحكم الشرعي. والاستنباط، بالاصطلاح الفقهي، استخراج العقل الباطن بالاجتهاد وقوة الفهم ـ كما بينّا ـ أما الحكم الشرعي فهو «التشريع الصادر من اللّه تعالى لتنظيم حياة الإنسان والخطابات الشرعيّة في الكتاب والسنّة مبرزة للحكم وكاشفة له، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»[١١].

وهذا التمييز بين الحكم الشرعي بذاته والخطابات أي الأدلة الشرعية عليه في الكتاب والسُّنة يبدو ضرورياً لدفع إشكالات الاختلاط بين الحكم وأدلته.

والاستنباط هو منهج الاستدلال الفقهي، مباشراً أم غير مباشر وهو ما يعرف بعلم الأصول الذي يشبه علم المنطق لجهة «وضع المناهج العامة للاستدلال»[١٢].

فالمسألة المطروحة، إذاً، تتصل بحكم شرعي سمته العامة الثبات، يتعيَّن على الفقيه ربط الواقعات المتجدّدات «الواقع المتغيّر» به على نحو صارم من خلال الاستنباط

---

(١٠) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩)، ص ١٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

المتجدّد بالضرورة والمبرهن عليه بأدلّة تنسجم مع روح الخطابة الشرعية (قرآن وسنَّة) وهي ثابتة أيضاً، فكيف حلَّ الصدر هذه الإشكاليّة، وإلى أي مدى نجح؟

بعد أن رسم الصدر حدوداً للفقه، وعيَّن دلالة الاستنباط، وقرّر مفهوم علم الأصول، لجأ إلى التاريخ، يحاول تسويغ الحاجة إلى الاجتهاد وهو إحدى مراحل الفقه المتقدّمة. فالاجتهاد «أصبح في المصطلح الجديد بعيد عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلّته ومصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه»[١٣].

ولا بدَّ من التنبيه إلى أمر مهم، هو أن الاجتهاد ليس مصدراً للاستنباط الشرعي بل هو نتيجة استنباطية من أدلّة شرعيّة. لكن الصدر لا يلبث أن ينظر إلى الاجتهاد كمرادف «لعملية الاستنباط»[١٤]، خاتماً عرضه التاريخي للموقف الإمامي من لفظ الاجتهاد بتبيين أن «جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط من البديهيات»[١٥].

وهذا التجديد في مفهوم الاجتهاد المرادف لمعنى الاستنباط طرح على الصدر مسألة على جانب من الأهمية: ما هي الوسائل الرئيسية للإثبات في علم الأصول أو في منطق الاستنباط الفقهي أي في الاجتهاد؟ إنها مسألة الضوابط أو المرجعية اليقينية لإصدار الأحكام ومطابقتها مع الشرع. والإجابة عنها ستتأثر بالضرورة الواجبة. «إن الوسائل التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها مردها إلى وسيلتين رئيستين، وهما: ١ ـ البيان الشرعي (الكتاب والسنة)، ٢ ـ والإدراك العقلي»[١٦]. هكذا عيّنها الصدر، وعمد إلى تفصيلها رفعاً لأي التباس.

والبيان الشرعي يشتمل على الكتاب وهو «القرآن الذي أنزل بمعناه ولفظه على سبيل الإعجاز وحياً على أشرف المرسلين»[١٧].

ففي بيان «الكتاب» يثير الصدر ثلاث نقاط تستدعي نقاشاً، وقد تكون موضع التباسات وإشكالات لجهة عدم الاتفاق بين العلماء عليها. الأولى معاني القرآن، الثانية ألفاظه، والثالثة إعجازه، فهل الإنسان قادر على فك هذا الإعجاز: أم أن الأمر يتصل بدرجات من العلم والتقى؟

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

ويشتمل البيان الشرعي أيضاً على السُنَّة. ولكن السُنة بالمعنى الإمامي، وليس من منظور أهل السلف والجماعة. «فالسنَّة هي كل بيان صادر من الرسول ﷺ أو أحد الأئمّة المعصومين (عليهم السلام)»[١٨].

وسنَّة المعصوم تكون إمَّا بياناً إيجابياً، قولياً أو فعلياً، أو سلبياً أي السكوت على وضع معيَّن يدلّ على انسجامه مع الشريعة.

والواضح أن هذا البيان يتوسّع في الاجتهاد الإمامي؛ فتستوي سُنَّة النبي محمد مع سنّة الأئمة الاثني عشر، لتشكل دليلاً على عملية الاستنباط الفقهي، مما يوفّر عناصر تخدم قضية استمرار الخط الإلهي التشريعي على الأرض.

مع البيان الشرعي يبقى الدليل الفقهي في دائرة الدين، وإن اتخذ منحى وضعياً، باعتباره جهداً بشرياً، يستفيد من طاقات العقل منهجاً ومنطقاً وبناء ثقافياً. بيد أن الصدر يبحث عن مجال آخر لضبط عملية الاستنباط الفقهي، وإبقائها تحت السيطرة بمعايير الشرع والعقل. فالعقل هو المجال الثاني لاستنباط أدلّة بيانية على شرعية الأحكام المستجدة.

وقوام الإدراك العقلي بلوغ الأحكام بدون بيان شرعي، بقوانين العقل البديهية، من «قبيل القانون القائل: إنَّ الفعل لا يمكن أن يكون حراماً وواجباً في وقت واحد. فإننا لا نحتاج في إثبات هذا القانون إلى بيان شرعي.. بل هو ثابت عن طريق العقل، لأن العقل يدرك أن الوجوب والحرمة صفتان متضادتان، وأن الشيء الواحد لا يمكن أن يشتمل على صفتين متضادتين فكما لا يمكن أن يتصف الجسم بالحركة والسكون في وقت واحد كذلك لا يمكن أن يتصف الفعل بالوجوب والحرمة معاً»[١٩].

فالصدر صريح في دعوته إلى تطبيق قوانين العقل التي هي بالطبع بديهيات ضرورية، أي صادقة، وقبلية، فوق التجربة والحسّ، على استنباط الأحكام إذا ما تعذّر وجود البيان الشرعي.

والإدراك العقلي يكون إمَّا على أساس التجربة والحس أو البداهة أو التأمل العقلي، و«مثاله إدراكنا أن المعلول يزول إذا زالت علّته، فإن هذه الحقيقة ليست

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

بديهية، ولا ينساق إليها الذهن بطبيعته، وإنما تدرك بالتأمل عن طريق البرهان والاستدلال[٢٠].

على أن الأمر، كما يعرضه الصّدر، يثير تساؤلاً مشروعاً: هل هذا يوافق التقليد الشيعي أم هو تجاوز له؟

قبل التعرّض لاستدراكات الصّدر، نشير إلى أن التقليد الإمامي اكتفى بطلب البيان الشرعي من اللّه، جاء في **الأصول من الكافي** نقلاً عن أبي عبد اللّه الحسين رداً على سؤال مؤداه: «هل جعل (اللّه) في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ فقال لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على اللّه البيان «لا يكلف اللّه نفساً إلاّ وسعها»[٢١].

وإذا كانت الإمامية تتفق مع الفرق الإسلامية الباقية، في الاستدلال على الأحكام الشرعية، من الكتاب والسُّنة؛ فإن لها مواقف من العقل تتراوح بين الرفض والقبول. «فالإمامية لا تعمل بالقياس، وقد تواتر عن أئمتهم عليهم السلام «أن الشريعة إذا قيست محق الدين»[٢٢].

لقد أدخل الصدر الإدراك العقلي في دائرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي. والثابت أن النظر العقلي لا يستقيم بدون آلة تعصمه، هي الأورغانون أو المنطق، والقياس أهم أقسامه. فهل أدرك الصّدر هذه المسألة، وكيف نظر إليها؟

مما لا ريب فيه أن الصّدر تنبّه إلى الاختلاف بين الفقهاء في قضية الاعتماد على العقل في استنباط الحكم الشرعي. فبعد أن استعرض الاتجاهات المختلفة، حصرها في اثنين: «الأول يدعو إلى «اتخاذ العقل في نطاقه الواسع الذي يشمل الإدراكات الناقصة[٢٣] وسيلة رئيسية للإثبات في مختلف المجالات التي يمارسها الأصولي والفقيه. والآخر يشجب العقل ويجرّده إطلاقاً عن وصفه وسيلة رئيسية للإثبات،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢١) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ط ٤ (بيروت: دار صعب؛ دار التعارف، ١٩٨١)، مج ١، ص ١٦٣.

(٢٢) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها** (لندن؛ روما: دار مواقف عربية، ١٩٩٤)، ص ٨٤.

(٢٣) الإدراكات الناقصة (الإدراك الناقص): هو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمال الخطأ (التعريف خاص بالصّدر). انظر: الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**، ص ٤٠.

ويعتبر البيان الشرعي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عمليات الإستنباط»[٢٤].

وفي فقرة ثانية، يلتمس الصدر اتجاهاً ثالثاً يتمثل في حلّ فقهاء مدرسة أهل البيت. ينطلق من البيان الشرعي، ويحدد للعقل نطاقاً بيّناً في إطار الاستنباط الفقهي؛ فالعقل أداة صالحة للمعرفة، «وجديرة بالاعتماد عليها والإثبات بها إذا أدّت إلى إدراك حقيقة من الحقائق إدراكاً كاملاً»[٢٥]. والإدراك الكامل هو القطعي الذي لا يحتمل إمكان الاشتباه أو الخطأ. فهو نظير الإدراك العلمي أو المعرفة الرياضية الأكسيوماتيكية. فالمعرفة العقلية تصح فقط إذا تماهت مع اليقين القاطع. وهذا ما يعارض مدرسة الرأي والاجتهاد التي ذهب إليها أبو حنيفة[٢٦] في أواسط القرن الثاني للهجرة.

والاتجاه العقلي في الفقه الذي ذهب إليه معظم السُنة شاع مع تطور الحياة «إذ كانوا يعتقدون أن البيان الشرعي يتمثّل في الكتاب والسُنة النبوية المأثورة عن الرسول ﷺ فقط، ولمّا كان هذا لا يفي إلاّ بجزء من حاجات الاستنباط اتجهوا إلى علاج الموقف وإشباع هذه الحاجات عن طريق تمطيط العقل والمناداة بمبدأ الاجتهاد. وأمّا فقهاء الإمامية فقد كانوا على العكس من ذلك بحكم موقفهم المذهبي لأنهم كانوا يؤمنون أن البيان الشرعي لا يزال مستمراً باستمرار الأئمة فلم يوجد لديهم أي دافع نفسي للتوسّع غير المشروع في نطاق العقل»[٢٧].

والمسألة التي تثار للتوّ هي: ما دام الصّدر يعي هذا الأمر بنصّ يورده هو فلماذا، إذاً، يدخل الإدراك العقلي في دائرة استنباط الأحكام؟

نخال، أن الصّدر أجاب عن هذا التساؤل المثير، في استعراضه لاتجاهات الموقف الفقهي من العقل، وفي بحثه المستجد حول العنصر المشترك في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهو «حجيّة العلم القطع»، و«نريد بالعلم انكشاف قضية

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٦) أبو حنيفة (نعمان بن ثابت) (٨٠ ـ ٦٩٩هـ/ ١٥٠ ـ ٧٦٧ م): إمام المذهب الحنفي. وأحد الأئمة الأربعة المجتهدين عند السنّة. ولد بالكوفة ودرس فيها وأفتى. استدعاه الخليفة العباسي المنصور لتولي القضاء في بغداد، فرفض، فحبسه إلى أن مات. من آثاره **الفقه الأكبر**، و**مسند أبي حنيفة**. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧)، مج ٨، ص ٨٦.

(٢٧) الصدر، المصدر نفسه، ص ٤٣.

من القضايا بدرجة لا يشوبها شك»[٢٨].

وحجيّة العلم، بمعنى أجهل وأعلم، يستوي معها الجزاء معذرة أو حساباً. ولأن الفقه ذو غاية إيجابية، تقضي بتحديد موقف عملي سلوكي بين الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، والإجابة، لهذا، تحتل حجية العلم موقعاً معيارياً في البحوث الفقهية. «فبدون الاعتراف المسبق بحجية العلم تصبح البحوث عبثاً لا طائل تحته»[٢٩].

وحجيّة العلم كلازمة ضرورية في الاستنباط الفقهي تبقي العقل في دائرة الفعل الشرعي العلمي. ذلك لأن «حجية العلم ثابتة بحكم العقل، فإن العقل يحكم بأن للمولى حق الطاعة على الإنسان في كل ما يعمله من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه، فإذا علم الإنسان بحكم إلزامي من المولى «وجوب أو حرمة»، دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حق الطاعة، وأصبح من حق المولى على الإنسان أن يتمثّل ذلك الإلزام الذي علم به، فإذا قصر في ذلك أو لم يؤد حق الطاعة كان جديراً بالعقاب، وهذا هو جانب المنجزية في حجية العلم، ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأن الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقه أن يتصرف كما يحلو له وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع. والحالة هذه، فليس من حق المولى على الإنسان أن يمتثله، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته ما دام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام، وهذا هو جانب المعذرية في حجية العلم»[٣٠].

منطلق النصّ الصّدري هذا تبيان حدود الوجوب والحرمة في الإطار الفقهي المتطور. فالعلم شرط الدليل الحجي، الثابت القاطع أي اليقيني الصحيح. إلاّ أن تعيين مجالي المنجزية (المحاسبة) والمعذرية (العذر) يستويان مع قواعد الأحكام المدنية المنطلقة من أن لا حكم بلا نصّ في القانون المدني. وينقلان البحث من الإطار الفقهي الأصولي إلى الإطار الكلامي الأصولي أيضاً؛ الأمر الذي يثير بالطبع، حفيظة الفكر الأشعري والغزالي في مسألة الحرية الإنسانية، في نقطة فرض الوجوب على اللّه وسلب حق المحاسبة عنه، ما لم يكن العبد جازماً في حجية حكم إلهي. وهذه سمة جديدة في التجديد الصدري في قضايا الإسلام العملية، يجعله أقرب إلى الفكر المعتزلي منه إلى الفكر السلفي السُّني. وفي هذا، يقول الغزالي: «ندعي أن اللّه تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه بالثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفاته الإلهية»[٣١].

فالنصّ لا يكفي، بذاته، لإقامة المنجزية والمعذرية، بتعبير الصّدر، فالعقل يبدو ضرورياً لحصول العلم، وهو ما يتوفر عليه العقل.

ولعلّ حجية العلم، في القطع والشكّ، تؤسّس لجملة خطوات في المنهج الأصولي الصدري تبحث في الأدلة المحرزة شرعياً عن طريق اللفظ وغيره، وعقلياً في صحة الدليل ولوازمه في ضوء المعلومات العقلية البديهية بذاتها. وهي عبارة عن ضوابط استخلاص الأحكام تطال العناصر المشتركة بعملية الاستنباط ككل.

وعلى نحو ما يفعل المناطقة في دراسة دلالات الألفاظ، والغوص وراء مصادر المفاهيم المستخدمة، يتقصّى الصدر تحديد دلالات الدليل الشرعي، أولاً، على مستوى الألفاظ والمفاهيم وأحوالها في الصرف والنحو، وثانياً على مستوى الفعل والتقرير، وهذا ما يسميه الدليل الشرعي غير اللفظي:

أ ـ على مستوى الألفاظ والمفاهيم

يتعمق الصدر في التقسيم والسَّبر والتحليل بحثاً عن دلالات الألفاظ. وغرض الأصولي في هذا المجال «ما يدل عليه اللفظ من معنى أو ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدّد معانيه لغة»[٣٢].

ومنعاً لأي التباس، يحدِّد الصدر معنى الدلالة اللغوية. فهي «الاقتران بين تصورّ اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر»[٣٣]. ينشأ عن هذا قطبان في الدلالة: اللفظ (الدال) والمعنى (المدلول). ومن هذا التمييز شرع الصدر يبحث عن العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى. وهل هي تخضع لقانون عام كلّي؟

ينبّه الصّدر إلى اتجاهين في فهم العلاقة بين اللفظ ومعناه. الأول يقول بالذاتية (أي أن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعته). والثاني يقول بالوضعية أي أن الذين استحدثوا اللغة أو تكلموا بها «خصصوا ألفاظاً معينة لمعانٍ خاصة، فاكتسبت الألفاظ

---

(٣١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، شرح علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣)، ص ٢٠٧.

(٣٢) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول مع ملاحق توضيحية** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩)، ص ٥٦.

(٣٣) الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**، ص ١١٩.

نتيجة لذلك التخصيص علاقة بتلك المعاني وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص»[٣٤].

ينتقد الصدر هذين الاتجاهين، ويبيِّن نقاط الضعف في كل منهما، ممهداً بذلك لحل يرتضيه لهذه العلاقة «السببية» في نظره، ويصوغها وفق قانون عقلي على هذا النحو: «والقانون العام هو أن كل شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر آخر»[٣٥].

إنَّ التمعن في هذا القانون الصدري المصاغ على طريقة القوانين العلمية في ربط ظاهرات الطبيعة بعضها ببعض يفضي إلى استكشاف معالم جديدة في العقل الإسلامي المعاصر، تثبت جدارة الأصولية الراهنة في إعادة بناء التصوُّر الفقهي الأصولي، أو في أقل اعتبار التأسيس لفقه يستوعب مشكلات العصر كبيرها وصغيرها وفقاً لضوابط صارمة مقرّرة سلفاً ليس في قواعد التقليد الفقهي وحسب، وإنَّما في الفقه الجديد الباحث عن مكانه تحت شمس التشريع في وقتنا الحاضر.

على أن هذا المنحى الجديد في التقنين الفقهي لا يخلو من صعوبات، تتزايد كلّما مضى «السيّد الشهيد» في الكشف عن مكنونات اجتهاده، فالعلاقة بين اللفظ ومعناه لا تبقى في إطار التصوُّر الذهني، بل تتخذ مسرباً استعمالياً، يكشف لا عن قيمتها وحسب، وإنَّما عن الغرض الوظيفي لهذه الألفاظ في إيصال المعاني للآخرين، أو تبادل المعاني المقصودة في الأذهان بين الناس. فأولى هذه الصعوبات تبرز في السؤال عمَّا إذا كانت الدلالات المعنوية تتبدّل تبعاً لحاجات البشر وتطور الأذهان وتغير الأوضاع والمعطيات.

وإذا ما استقامت دلالة اللفظ على معنى ما في وقت من الأوقات، فما العمل إزاء لفظة ثابتة، ذات دلالة محدّدة مع تغيُّر الزمان والمكان؟ وهذه صعوبة ثانية.

لا يتعرّض الصدر لمثل هذا النوع من الصعوبات، ويمضي إلى غايته في تبيان كيف يكون الدليل اللفظي على الحكم الشرعي، فيقلب أحوال الكلم لغة، حقيقة ومجازاً، والروابط القائمة بين الكلمات في الجملة العربية على نحو ما يفعل النحاة.

ولا يكتفي الصدر بالبحث عن الدلالة اللفظية، فيعرض للبعد النفسي عند

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

المتكلّم، لأن المهمّ «بصورة أساسية أن نكتشف مراد المتكلّم أي المدلول النفسي للفظ»[٣٦].

وهذا يمهّد للبحث في ما يسميه حجيّة الظهور أو «أصالة الظهور، ومعنى حجيّة الظهور اتخاذ حال المتكلّم أساساً لتفسير الدليل اللفظي»، «فنفترض دائماً أن المتكلّم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام أخذ ظهور حاله»[٣٧].

وهذا الضبط اللغوي يندرج في مناهج الأصوليين الفقهاء في حسن استخدام الأحكام الشرعية نصّاً، والتوسّع في الاستخدامات المستجدّة لتبيّن أحوالها وروابطها منعاً للالتباسات.

ومن رسم ضوابط الألفاظ ينتقل الصدر إلى ضبط المفاهيم. والمفهوم «هو اللازم البيّن مطلقاً أو اللازم البيّن بالمعنى الأخص في مصطلح المناطقة»[٣٨].

وهنا، يثار التساؤل: هل المفهوم هو المعنى؟ لا يتعرّض الصدر للإجابة لا نفياً ولا إيجاباً. وما دام أنه قاس المفهوم الفقهي على المفهوم المنطقي، فما قصد المناطقة بالمفهوم؟

المفهوم (Compréhension) ما يمكن تصوّره، وهو عند المنطقيين، ما حصل في العقل، سواء أحصل فيه بالقوة أم بالفعل ـ والمفهوم والمعنى متحدّان بالذات. وفي **كليات** أبي البقاء: «المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللفظ أو لا، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ»[٣٩].

والصدر، على غرار فقهاء الإسلام عموماً، يتّبع أحوال المفهوم وضوابطه وشروطه وأنواعه: مفهوم الوصف والغاية، والاستثناء والحصر. وذلك من خلال فحص دقيق للأحرف والكلمات المساقة في إطار جمل الأحكام سواء أكانت توجب الأوامر والطاعة أم تترك الحرية للإنسان ليختار وفقاً لما يرتأيه.

ب ـ على مستوى الفعل والتقرير

يتحدد الفعل أو الترك على أساس القرينة، وهو مرتبط بالظروف والأحوال

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣٨) الصدر، **دروس في علم الأصول مع ملاحق توضيحية**، ص ٩٩.

(٣٩) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، مادة مفهوم.

المحيطة بالمعصوم. فلا إطلاق فيه ولا تعميم «فدلالة صدور الفعل على عدم حرمته، ودلالة تركه على عدم وجوبه، ودلالة الإتيان به على وجه عبادي على مطلوبيته»[٤٠].

أما دلالات التقرير فتترتب على موقف المعصوم المستند إلى أحكام العقل والشرع معاً. فـ«سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدلّ على إمضائه، إما على أساس عقلي، باعتبار أنه لو لم يكن الموقف متّفقاً مع غرضه، لكان سكوته نقضاً للغرض، أو باعتبار أنه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الرّدع عنه والتنبيه، وإما على أساس استظهاري باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه»[٤١].

والواضح أن التوسُّع في البحث عن مصادر الاستنباط الفقهي، لما يستجدّ من واقعات، حمل الصدر على تعيين الحالات الشرعية المتّصلة بموقف الإمام المعصوم والقائم على استبيانِ شرعي واستحجاج عقلي، الأمر الذي يفتح الباب أمام بحث آخر عن كيفية حصول إثبات صدور الدليل من الشارع؟

يتصدّى الصدر لهذه المسألة ليبيّن صدقية الأدلّة الصادرة عن الشرع متسلحاً بجملة التراث الفقهي عموماً، والإمامي على الأخصّ، وبالأسس المنطقية للاستقراء القائم على حساب الاحتمالات. والغرض إثباتي؛ إذ لو بطل الدليل الشرعي لوجب حكماً إبطال جملة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

يقسم الصدر وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع إلى قسمين: وسائل الإثبات الوجداني ووسائل الإثبات التعبُّدي.

ويقصد بالإثبات الوجداني اليقين. وطرقه «التواتر والإجماع والتمييز»[٤٢].

١ ـ التواتر: الخبر المتواتر في المنطق «أخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب»[٤٣]. وله مقدمتان: صغرى وهي وجود عدد كبير من المخبرين، وكبرى وهي أن كل عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. «وهذه الكبرى يفترض المنطق أنها عقليّة ومن القضايا الأوليّة في العقل»[٤٤]. وهذا هو ضابط التواتر.

---

(٤٠) الصدر، المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

وعلى أن صدق التواتر له معيار آخر هو أن اشتمال كل خبر على التفاصيل نفسها، التي يشتمل عليها الخبر الآخر يؤدّي «إلى تزايد احتمال الصدق بصورة كبيرة»[45].

٢ ـ الإجماع: الإجماع في اصطلاح الأصوليين هو «اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة»[46].

والصدر يتناول حجيّة الإجماع لإثبات الحكم الشرعي. ولا يكتفي بالقواعد الآيلة إلى الكشف عن الحكم الشرعي في الكتاب والسُّنة، بل يتطرق إلى أمر مهمّ، وهو وجود الدليل الشرعي على الحكم. لذا يبحث المسألة من وجهين: الأول من وجهة قواعد الحكم الشرعي نفسه، والثاني من وجهة إثبات الأدلة الشرعية. وفي كلا الوجهين يستعين بالعقل والواقع. فيرى أن حكم العقل يدعي «بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ، وهو ما يسمى بقاعدة اللطف، وأخرى على أساس قيام دليل شرعي على حجية الإجماع ولزوم التعبُّد بمفاده... وثالثة على أساس أخبار المعصوم وشهادته بأن الاجماع لا يخالف الواقع، كما في الحديث المدعى: «لا تجتمع أمتي على خطأ» ورابعة باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي، لأن المجمعين لا يفتون عادة إلاّ بدليل فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي»[47].

ولعلّ القاعدة الرابعة هي المعنية في مجال التأسيس لمقدمات صحيحة في عملية الاستنباط الفقهي.

ومع الأخذ بعين الاعتبار أن الفقه الإمامي يعتبر المأثور عن الأئمة الاثني عشر يدخل في مجال السُّنة المأثورة صار لزاماً على مفكر أصولي بارز مثل محمد باقر الصدر أن يتصدّى لشروط خاصة تكشف الإجماع أو انعقاده بأقل تقدير، محصورة بأربعة: «الأول أن يكون الإجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمتشرعين القريبين من عصر تلك الرواية والمنافية لها.. والثالث: أن لا توجد قرائن عكسية تدل على أنه في عصر الرواة والمتشرعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدمين.. والرابع: أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادة إلاّ من قبل الشارع...»[48].

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٦) عبد الوهّاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ط ١٢ (الكويت: دار القلعة، ١٩٧٨)، ص ٤٥.

(٤٧) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

ومن البديهي القول إنَّ الإجماع بالمفهوم الصدري مغاير للإجماع بالمفهوم السُّني. فالإجماع الصالح لإقامة الحجة على وجود الدليل الشرعي على حكم ما يتوقف على جملة المجتهدين في عصر محدَّد من عصور الأئمة إلى عصر الغيبة.

٣ ـ الشهرة أو السيرة: درجة من درجات اكتشاف وجود الدليل الشرعي، لكنها دون الإجماع اليقيني، فهي ظنّ. ويراد بالشهرة «في الحديث تعدّد رواة الحديث بدرجة دون التواتر، ويراد بالشهرة في الفتوى انتشار الفتوى المعينة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الإجماع»[٤٩].

أمّا القسم الثاني فيبحث في وسائل الإثبات التعبُّدي لجهة خبر الواحد وأقسامه، كخبر الثقة ثم في تحديد شروط إثبات حجيّة الخبر الواحد. والإثبات، كما هو معروف، أو الحجيّة يستدلّ عليها «بالكتاب الكريم والسُّنَّة والعقل»[٥٠].

إلى هذا الحدّ، نرى أن نقتصر في تتبع منهجيّة الصدر في إثبات الدليل الشرعي؛ لئلاّ يتحوّل البحث عن إطاره العام في رصد المنهج، والتوقُّف عند بعض إشكاليّاته البارزة.

ج ـ على مستوى الدليل العقلي

الدليل العقلي، في نظر الصدر، هو «كل قضيّة يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي»[٥١]. ويدرس علم الأصول القضايا العقلية لجهة وظيفتها في حجيّة الإدراك العقلي، وهي على نوعين فعلية وشرطية. «والقضية الفعلية من قبيل إدراك العقل استحالة تكليف العاجز. والقضية الشرطية من قبيل إدراك العقل أن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته.. ومن قبيل إدراك العقل أن قبح فعل يستلزم حرمته فإن مردّه إلى قضية شرطية مؤداها إذا قبح فعل حُرِّم»[٥٢].

قبل متابعة التقسيم الصَّدري للقضايا العقلية وعناصرها، نرى أن نتوقّف عند ثلاثة ملفتات في صميم المنطق والمنطق الفقهي: ١ ـ هل الإدراك العقلي لكيفية صدور الأحكام العقلية هو الذي يوجبها أم النصّ؟ ٢ ـ هل يعني إيجاد المقدّمة العائدة لأمر ما يعني إيجاب الأمر، ولزومه لزوماً مطلقاً؟ ٣ ـ والأهمّ هل التقبيح هو شرط التحريم؟

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

ولا ريب في أن هذه الملفتات تدخل في صميم الإشكاليّات الفقهبة في عملية الاستنباط الصدريّة.

ومهما يكن من أمر، فإن التبصُّر قاد الصدر إلى قياس الروابط القائمة بين الأشياء على الروابط المفترض قيامها بين الأحكام. «وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام. ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض، كذلك يستخدم علاقة التضاد بين الوجود والحرمة لنفي الوجوب عن العقل إذا عرف أنه حرام»[٥٣].

والقضايا الفعلية تكون تحليلية وتركيبية. فالأولى تبحث عن حقيقة الظاهرة أو حقيقة علاقة الحكم بموضوعه مثل الوجوب التخييري. والمراد بالتركيبية «ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء بعد الفراغ عن تصوره، وتحديد معناه من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يؤخذ العلم به في موضوعه»[٥٤].

بعدها، نعالج دليلين يستخدمهما المناطقة والفقهاء على حدٍّ سواء هما القياس والاستقراء.

١ ـ القياس: وهو تطبيق الأحوال أو القوانين العامة على الأحوال والواقعات المفردة، لاستخراج النتائج منها، وهو مسموح به في الشرع، ويدخل نطاق «العالم التشريعي». فالقوانين العامة «يستنتج الفقيه منها نتائج خاصة بطريقة قياسية فيقول مثلاً: «الصلاة في المكان المغصوب حرام، وكل حرام لا يمكن أن يكون واجباً لعلاقة التضاد القائمة بين الوجوب والحرمة، فالصلاة في المكان المغصوب اذن لا يمكن أن تكون واجبة»[٥٥].

والبيِّنُ أن القياس ناشئ عن عالم العلاقات العقلية، وليس عن اتحاد العلَّة كما هو شأن القياس من الوجهة السُّنيّة. فالقياس في اصطلاح الأصوليين السُّنّة هو «الحاق واقعة لا نصّ على حكمها بواقعة ورد نصّ بحكمها، في الحكم الذي ورد به

---

(٥٣) الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥٤) الصدر، **دروس في علم الأصول مع ملاحق توضيحية**، ص ١٧٧.

(٥٥) الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**، ص ١٥٥.

النصّ، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم»[٥٦].

والسؤال: هل اتحاد العلّة هو الرابط العقلي بين الواقعات والظواهر والأشياء؟

يخشى الصدر من التباس يؤدي إلى اختلاط معنى القياس المنطقي بمعانٍ أخرى، فيؤثر تسميته بالبرهان بدل القياس.

٢ ـ الاستقراء: تناول الصدر الاستقراء، كدليل تستخدمه العلوم الطبيعية في اكتشاف القوانين العلمية، في إثبات أصول الدين، ولاسيما إثبات وجود الله. وها هو يستعين به لاكتشاف قاعدة عامة في التشريع الإسلامي.

ويستمدّ الاستقراء حجيّته من حجيّة القطع. «فإذا كان قطعياً فهو حجّة لأنّه يصبح دليلاً قطعياً وإذا لم يكن قطعياً فلا حجيّة فيه مهما كانت قوة الاحتمال الناجمة عنه»[٥٧].

والاستدلال بالاستقراء على إقامة الحكم الشرعي بحالة واحدة، يسمى قياساً، وهذه طريقة أبي حنيفة. وما دام «الاستقراء ليس حجة ما لم يحصل منه القطع بالحكم الشرعي فمن الطبيعي أن لا يكون القياس حجة، لأنه خطوة من الاستقراء فصلت عن سائر الخطوات»[٥٨]. فالقياس ظني دائماً لأنه مبني على استنباط حدسي للمناط، وكلما كان الحكم العقلي ظنياً احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجيّته.

٢ ـ في الفتاوى

وللتوّ هنا، يبرز السؤال ما هي الفتوى، وما صلتها بالفقه؟ الفتوى، لغة، من أفتى، أي أصدر حكماً شرعياً. والفقه هو علم إصدار الأحكام الشرعية، فالفتاوى هي مسائل الفقه، والمشتغل بها هو الفقيه.

ويميّز الصدر بين الفقيه، الذي يهتدي بعلم الأصول ليعصمه من الخطأ في الاستدلال على أحكامه، والمجتهد الذي به تستمر الرسالة المحمدية، وهو الإمام المتبوع. فالفتوى تصدر عن المجتهد، والاجتهاد حاجة في الإسلام. له موضوع ومنهج. أما الموضوع فهو استنباط أحكام لحوادث ووقائع «لم يرد فيها نصّ خاص فلا بدَّ من استنباط حكمها في ضوء القواعد العامة ومجموعة ما أعطي من أصول وتشريعات»[٥٩].

---

(٥٦) خلاف، **علم أصول الفقه**، ص ٥٢.

(٥٧) الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**، ص ١٧١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٥٩) محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت**، ط ٨ (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٣)، ص ٨٨.

ويستلزم المنهج الخاص بالاجتهاد جهداً علمياً متزايداً. وتتنوَّع وتتعمَّق أكثر فأكثر متطلّباته وحاجاته «كلّما ابتعد الشخص عن زمن صدور النصّ وامتد الفاصل الزمني بينه وبين عصر الكتاب والسُّنة بكل ما يحمله هذا الامتداد من مضاعفات كضياع جملة من الأحاديث ولزوم تمحيص الأسانيد وتغيّر كثير من أساليب التعبير وقرائن التفهيم والملابسات، التي تكتنف الكلام ودخول شيء كثير من الدسّ والافتراء في مجاميع الروايات، الأمر الذي يتطلّب عناية بالغة في التمحيص والتدقيق»[٦٠].

فمنهج المجتهد يجب أن يتّسم بالموضوعية، ويعتمد على التمحيص، أي تخليص الروايات والأخبار مما يشوبها من أخطاء وكذب، والتدقيق أي تحرّي الدّقة والابتعاد عن الغموض، فضلاً عن تتبّع أساليب التعبير وتغير استخدامات الألفاظ والمفاهيم.

ويقترح الصدر جملة خطوات في الرسائل الفقهية التي تحمل فتاوى جديدة. وهي أن «تتقيد بمنهج يسلم في العرض من الناحية الفنية وتلتزم بلغة مبسطة حديثة، وتبدأ في العرض من الصفر، وتحاول أن تعرض الأحكام من خلال صور حيَّة وتطبيقات متفرعة من واقع الحياة وتتجه إلى بيان الحكم الشرعي لما يستجد من وقائع»[٦١].

والمنهج الاستنباطي في الفقه يحتاج إلى مصادر ثقة، يستقي منها أحكامه، وتشمل بصورة رئيسيّة مصدرين هما الكتاب (القرآن) والسُّنة الشريفة المنقولة عن طريق الثقات، أيّاً كان مذهبهم.

أما المصادر الأخرى مثل القياس والاستحسان والإجماع والدليل العقلي فموقف الصدر متباين منها. ففيما لا يرى مسوِّغاً للاعتماد كليّاً على المصادر الثلاثة، التي تندرج أصلاً تحت عنوان الرأي، وهو ضرب من الاجتهاد، يسوِّغ الدليل العقلي، مع أننا «لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سُنَّة»[٦٢].

أ ـ الاجتهاد

وما دامت مسألة الاجتهاد والمجتهد تحتلّ مكاناً مرموقاً في الفقه الإمامي، ولا

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

تزال حاجة قائمة في كل العصور، لذا يتعيَّن أن نفرد لها جزءاً في هذا البحث.

والمدخل إلى الاجتهاد، في نظر الصدر، هو التكليف وطاعة الله بالامتثال إلى أوامره ونواهيه. والطاعة لا تستقيم إلاّ بالمعرفة والعلم. معرفة ما مأمور به شرعاً وما منهيّ عنه. وتكون بطرق ثلاث: الاجتهاد والثقة والاحتياط. فما المقصود بكل طريق من هذه؟

يوجز الصدر التعريف بهذه الطرق على هذا النحو: «الاجتهاد هو القدرة العلمية على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّر له.. والاحتياط أن يأتي المكلف بكل شيء يحتمل فيه الأمر والوجوب ولا يحتمل تحريمه على الإطلاق، وأن يترك كل شيء يحتمل فيه النهي والتحريم ولا يحتمل فيه الوجوب بها. والتقليد قدوة وأسوة، ويتحقّق بمجرد العمل، أو بمجرد الجزم والعزم على العمل ـ عند الحاجة ـ بقول مجتهد معينّ. فأحد هذين كافٍ في صحَّة التقليد ووافٍ في جواز البقاء عليه بعد موت المقلد»[٦٣]. يبينّ الصدر الحاجة إلى الاجتهاد في حاجة المسلم إلى طاعة الله، والطاعة واجبة بالإيمان (العقائد)، والسلوك (التكليف). والاجتهاد ضمان شرعية الطاعة والتكليف على حدٍّ سواء، لكن لا اجتهاد في العقائد، أي في الأصول؛ ويصحّ في الفروع أو التكاليف، وهي مجال الفقه وساحته الرحيبة.

والمسلم من العامة ليس ملزماً بالاجتهاد، بل المسلمون، على وجه الإجمال، ملزمون. فالوجوب إطلاق يصحّ عليهم جميعاً. فهو «واجب كفائي على المسلمين»[٦٤].

والاجتهاد ملازم للإسلام. وركن في الفقه الإمامي. وهو مرتكز الفتاوى وشرعية القضاء، أي الحكم في مجالات التكليف والفصل في المنازعات.

ولكن، هل يحقّ لكل مجتهد أن يفتي ويقضي، وبِمَ يتقرّر عدد المجتهدين؟ يفرّق الصدر بين مجتهد مطلق ومجتزئ. فالأول هو «القدير على استخراج الحكم الشرعي من دليله المقرّر في مختلف أبواب الفقه.. والثاني «هو الذي اجتهد في بعض المسائل الشرعية دون بعض فكان قديراً على استخراج الحكم الشرعي في نطاق محدود من المسائل فقط»[٦٥]. والمجتهد المطلق هو من يحق له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين وولاية القضاء أيضاً.

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

أما عدد المجتهدين فلا نصّ دينياً عليه، «بل يتحدّد وفقاً للحاجة»[٦٦]. وهنا تثار جملة من الأسئلة: من يحدّد الحاجة؟ وما هي معاييرها المسوَّغة شرعاً، وما العمل إذا تضاربت آراء المجتهدين؟

وقبل أن نفتح باب النقاش حول هذه المثارات والالتباسات، نرى أن نعرض لكيفية تطبيق الصدر منهجه الفقهي والفتوي في مسألة استبيان هلال شهر رمضان، الذي يوجب الصيام على المسلمين.

ب ـ إثبات هلال رمضان

تنطلق مسألة البحث عن اعتبارين: الأول أن الصيام واجب شرعاً وخاضع لمعيار زماني بالشرع، وفقاً لما في الآية ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾[٦٧]. والاعتبار الثاني أن بدء الصيام يتوقّف على رؤية هلال رمضان وفقاً للحديث: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته[٦٨].

وإذا كانت الرؤية، أي مشاهدة هلال رمضان، توجب الصيام فكيف تتحدّد هذه الرؤية: هل بالعين المجرَّدة أم تخضع إلى الوسائل الفلكية؟ هذا أولاً. وثانياً: ما العمل إذا كان هلال رمضان قد خرج من المحاق ولم تتم رؤيته بالعين المجرَّدة، هل يصحّ الصيام أم لا؟ وهل إذا صحَّ في بلد من البلدان الإسلامية يصحّ شرعاً في البلد الثاني أو مجموع البلدان؟

تصدّى الصدر لهذه المسألة مسلّماً بجملة حقائق فلكية وجغرافية، أولاها التمييز بين الشهر القمري الطبيعي والشهر القمري الشرعي وكلاهما بين ٢٩ و ٣٠ يوماً لا أكثر ولا أقل، والتمييز ضروري بينهما، فالشهر القمري الشرعي يتوقّف ابتداؤه على «أمرين: أحدهما ـ خروج القمر من المحاق وابتداؤه بالتحرك بعد أن يصبح بين الأرض والشمس، وهذا يعني مواجهة جزء من نصفه المضيء للأرض، والآخر ـ أن يكون هذا الجزء مما يمكن رؤيته بالعين الاعتيادية المجرَّدة»[٦٩]. وثانيتها: أن الشهر القمري الشرعي قد يتأخر ليلة عن الشهر القمري الطبيعي بسبب عدم إمكان الرؤية. وثالثتها: أنَّ البلاد قد تختلف في رؤية الهلال.

وفي تصدّيه، لمعالجة هذه المسألة، يرى الصدر أن بداية الشهر القمري الشرعي

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٦٧) **القرآن الكريم،** «سورة البقرة،» الآية ١٨٥.

(٦٨) أخرجه مسلم، حديث ١٨، باب ٢، كتاب ١٣.

(٦٩) الصدر، **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت،** ص ٦٢١.

تصحُّ شرعاً «على الرغم من عدم رؤية الهلال لكي لا ينقص الشهر الشرعي عن تسعة وعشرين يوماً»[70].

فهل هذا الرأي الاجتهادي في تقرير بداية شهر الصيام بالرغم من عدم الرؤية يخالف النصّ الشرعي القائل بالرؤية، كما في الحديث النبوي الشريف: (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته)؟

ويعلّل الصدر رأيه في هذا بأن المسألة ليست الرؤية بذاتها، بل إمكان الرؤية قد لا تتمّ لعائق أو مانع. «فوجود حاجب يحول دون الرؤية كالغيم والضباب لا يضرّ بالمقياس؛ لأن المقياس إمكان الرؤية في حال عدم وجود حاجب من هذا القبيل»[71].

لقد استنبط الصدر من الرؤية إمكانها، لا هي بذاتها. وأوقف هذا الإمكان على العين المجرَّدة، مما يعني استبعاد الإمكانات الفلكية المتوفرة من الناحية العلمية كالمراصد وغيرها. فـ «لا وزن للرؤية المجهرية وبالأدوات والوسائل العلمية المكبّرة، وإنما المقياس إمكان الرؤية بالعين الاعتيادية المجردة، وتلك الوسائل العلمية يحسن استخدامها كعامل مساعد على الرؤية المجرّدة وممهّد لتركيزها»[72].

ومن هذه المقدّمات والآراء التي تشكّل جانباً مهماً من منهج الصدر الفقهي، في إثبات هلال رمضان، يصل الصدر إلى بلورة طرق خمس لإثبات الهلال في أيامنا هذه، أي واحدة منها كافية بذاتها، إذا ما توفَّر فيها أمران:

١ ـ خروج القمر من المحاق، ٢ ـ كون الهلال ممكن الرؤية بالعين الاعتيادية المجردة إذا لم يكن هناك حاجز أو حاجب. وفي مطلق الأحوال يتوجب رفع الشكّ وحصول اليقين والاطمئنان. الطريق الأول: «الرؤية المباشرة بالعين الاعتيادية المجردة فعلاً... والثاني: شهادة الآخرين برؤيتهم فإذا لم يكن الشخص قد رأى الهلال مباشرة، ولكن شهد الآخرون برؤيتهم له كفاه ذلك»[73]، بشرط كثرة العدد ووجود البيّنة في الشهود.

ومن الأدلّة الشرعية على إثبات الهلال اللجوء إلى الحساب، وهو الطريق الثالث أي «مضي ثلاثين يوماً، فإذا مضى ثلاثون يوماً ولم يرَ الهلال الجديد اعتبر الهلال

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.

موجوداً. ويبدأ بذلك شهر قمري جديد»[٧٤].

والواضح أن هذا الدليل الحسابي لا نصّ دينياً عليه، بل ينسجم استنباطه مع حتميّة أن يكون الشهر القمري تسعة وعشرين يوماً أو ثلاثين. وهذا، لا يتفق مع الحديث الشريف الذي ينصّ على الرؤية. لذا، فلا اعتماد كثيراً عليه.

أمّا الدليل الرابع، أو الطريق الرابع فقوامه حكم الحاكم الشرعي «فإنه نافذ وواجب الاتباع حتى على من لم يطلع بصورة مباشرة على وجاهة الأدلّة التي استند إليها في حكمه»[٧٥].

ولا يخلو هذا الطريق التقليدي من التباسات أوجبت ضوابط، بعضها يتصل بالمكلّف، وبعضها بالحاكم الشرعي، على أساس الثقة والاطمئنان والعلم.

ويلتمس الطريق الخامس أو الدليل الخامس سبيل العلم على نحو غير قاطع. وهو «كل جهد علمي يؤدّي إلى اليقين أو الاطمئنان بأن القمر قد خرج من المحاق، وأن الجزء النيّر منه، الذي يواجه الأرض (الهلال) موجود في الأفق بصورة يمكن رؤيته، فلا يكفي لإثبات الشهر القمري الشرعي أن يؤكّد العلم بوسائله الحديثة خروج القمر من المحاق، ما لم يؤكد إلى جانب ذلك إمكان رؤيته الهلال وتحصل للإنسان القناعة بذلك على مستوى اليقين أو الإطمئنان»[٧٦].

إن التمعُّن في هذا الدليل يكشف عن اضطراب لدى الصدر في مدى يقينية العلم. فإذا أثبت العلم بوسائله الحديثة خروج القمر من المحاق، فلا تصحّ مع هذا الإثبات بداية الهلال؛ إذ لا بدَّ من العين المجرَّدة. فإذا كانت المشاهدة بالعين هي الأصل فما قيمة العلم ووسائله الحديثة. ولِمَ التعويل عليها؟ وهل يصحّ بعد أن يكون هذا الدليل طريقاً شرعياً على إثبات هلالَ رمضان؟

لم يتعرّض الصدر إلى مثل هذه التساؤلات؛ فالمسألة بالنسبة إليه تعني إبعاد الظن والتنجيم ومراعاة الأصل الديني في الرؤية والتقليد الإمامي في الاقتداء. والمهمّ أنه «لا يجوز الاعتماد على الظن في إثبات هلال رمضان وإثبات هلال شوّال ولا على حسابات المنجمين، الذين لا يعوّل على أقوالهم في هذا المجال عادة»[٧٧].

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٣١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٦٣١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

٣ ـ إشكاليّات المنهج الصّدري في الفقه والفتاوى

نرى أن نحصر هذه الإشكاليّات في المسائل الملتبسة على أساس الأدلّة المستنبطة أو المستقرأة في اجتهادات الصدر، وهو يحاول أن يكمل الفقه الإمامي في عصرنا هذا.

والفقه، أياً يكن مفهومه ومدارسه وأئمّته، هو خلاصة عقل بشري، عكف على القرآن والسُّنة، يهتدي بهما، في الاستدلال على موقف أو حكم ينسجم معهما. أي لا يخالفهما، بشأن واقعة وقعت، أو مسألة استجدّت. فالفقه عمليّة تنصيص جديدة لأحكام من نصوص مسلَّم بها تتضمّن أحكاماً، لذا، فالالتباسات أو الإشكاليّات، التي تنشأ تعود إلى أسباب، تتصل بالفكر الإنساني عموماً، وبالفكر المحكوم بمقدمات مسبقة خصوصاً. هذا، فضلاً عن تباينات في ملكات الفهم وتبدّل الأحوال والوقائع، والخطأ الناجم عن قياس الحاضر على الماضي قياساً مطلقاً، والتباعد بين عصر الرسالة وسائر العصور ومنها عصرنا هذا، إلى التداخلات السياسية في عملية الفقه، على ما يرى الصدر نفسه. و«لم يكن الفقهاء الإماميون يستمدّون دوافع البحث العلمي من حاجات الجهاز الحاكم، بل من حاجات الناس الذين يؤمنون بإمامة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام، ويرجعون إلى فقهاء مدرسته في حل مشاكلهم الدينية ومعرفة أحكامهم الشرعيّة. ولهذا كان الفقه الإمامي يتأثّر بحاجات الناس، ولا يتأثّر بالوضع السياسي كما يتأثّر الفقه السّني»[٧٨].

على أن البحث ـ الذي نحن بصدده ـ يتناول الفقه الإمامي وليس الفقه السُّني. وستنحصر عمليَّة استكشاف بعض إشكاليّاته في طبيعة عقل الصدر، وطريقته في إحياء وتطوير منهج أهل البيت في استنباط الأحكام الشرعيّة.

ويمكن اعتبار الإشكاليّات الفقهية والإضاءة عليها نظير ما يسميه ابن خلدون «بالجدل»[٧٩]، من دون أن يعني ذلك أنها صادرة عن فقيه، أو أن فقيهاً يناظر فقيهاً. وهي تحمل صورة الخطأ والصواب.

أ ـ إشكالية الحكم الشرعي ودليله

يميز الصدر بين الحكم الشرعي ودليله أو البيِّنة عليه؛ انطلاقاً من أن القرآن والسُّنة، يظهران الحكم ويبينانه، فهما دليلان عليه.

والواقع أن القرآن دليل إلهي، علوي على الحكم. والسُّنة دليل نبيّ إنسان. فما

---

(٧٨) الصدر، **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**، ص ٧٦.

(٧٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٨٢٠. والجدل في نظره: معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية.

دام الإيمان بهما حاصلاً صار التكليف بموجب ما قرّراه قائماً، من دون صعوبات أو إشكاليّات. أما لجوء الإنسان ـ كائناً من كان ـ بعد التباعد الزماني والمكاني، بين عصر النبوّة وأيّ عصر لاحق، للاستدلال بهما على إصدار نصّ جديد أو تجديد التشريع، فإن الأمر يحتاج إلى ضمانة تقي العقل من الزلل أو الخطأ في ما لا نصّ فيه.

لجأ الصدر إلى التماس ضوابط معرفية لاستنباط الأحكام. فخرج بأصول للاستدلال تشبه قواعد المنطق في المعرفة النظرية أو الفلسفة. ومنذ عصر الصحابة الأول اشتغل المسلمون بالاستدلال من القرآن والسُّنة على أحكام جديدة فاستقر رأيهم على الإجماع، وصار دليلاً ثابتاً في التشريعات، ثم ذهب الصحابة والسلف إلى مقايسة الأسباب بالأشباه. «ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعده، صلوات الله وسلامه عليه، لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نُصَّ عليه، بشروط في ذلك الإلحاق، تصحِّح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد»[80].

وفي مطلق الأعصر اللاحقة، ظلَّ الكتاب والسُّنة دليلين، ثم أضيف إليهما دليلان آخران هما الإجماع والقياس، أما الرأي في الفقه السُّني والإمامي في ما ينتهي بالدليلين الأولين، فهو الأقل، لكنها جميعها، لم تكن على درجة واحدة من اليقينيّة. فالقياس يحمل الظنّ والترجيح لا اليقين، خلاف القرآن والسُّنّة اللذين يشكلاّن دليلين على الحكم ويتضمنانه أيضاً.

وعند الصدر لا يتماهى الحكم الشرعي مع دليله. فهما مفترقان: الحكم الشرعي غاية والدليل منهج إدراك الغاية. والاشتغال بهما هو الاستنباط ومعناه الاجتهاد، فكيف يَصِحُّ، يا ترى، أن يقيم البشر أحكام الله على واقعات لا نصّ حولها؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أن الاجتهاد هو الحكم بالرأي، والرأي يحتمل دائماً الصواب والخطأ.

ب ـ إشكالية أن يكون العقل دليلاً شرعياً

وتنبع هذه الإشكالية من كون الرأي، وهو نتاج العقل والشرع معاً، دليلاً على أن الحكم شرعي. ومدرسة الرأي في الفقه الإسلامي قديمة قدم الرسالة نفسها بالرغم من أن الإفتاء بالرأي لم يكن موضع اتفاق بين الفقهاء. فالمسلمون عرفوا

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨١٣.

«الرأي وعملوا به في حياة الرسول ﷺ، وفي عهد صحابته، وفي عصر التابعين»[٨١].

لكن الرأي اتخذ مع الوقت معنى مرادفاً للقياس. وأصله أن «نُعْلَم حكم الشريعة لشيء فيقاس عليه أمر آخر لاتحاد العلّة فيهما»[٨٢].

فالمشابهة والمقايسة والعلّة والمعلول هي ضوابط الرأي، الذي ليس هو سوى فعل العقل في استنباط الحكم الشرعي وإقامة الدليل عليه. أما العقل كدليل شرعي، في نظام الصدر الفقهي، فإنه يستند إلى قانون عدم الجمع بين النقيضين. فالشيء لا يمكن موجوداً ومعدوماً في وقت واحد: هكذا يعلمنا العقل الطبيعي، وما يصحُّ في هذا المجال المعرفي بديهياً، ينبغي أن يصحُّ في المجال الفقهي شرعياً. فشرعية الحكم عقلياً تتأتى من بداهة العقل، وما في العقل بداهة لا يتعارض مع ما في الشرع من حكمة وغاية.

وإذا كان أصحاب مدرسة الرأي العقلية عادوا إلى الكتاب والسُّنة وسيرة الصحابة، كما هو الأمر مع أبي حنيفة؛ فإن الدليل العقلي عند الصدر، يظهر، وكأنّه من طبيعة العقل بذاته، فلا أدلّة عليه من الكتاب أو سُنَّة الرسول والأئمّة.

فالعقل برفعه التناقض يدخل في نطاق عملية الاستنباط الفقهي يقيناً. وهذا هو منطق أرسطو. أما منطق المتكلِّمين فهو على خلافه، أي أن قدرة الله يمكن أن تجمع الممكن والمستحيل. «فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم، وتجمع بين القدرة والعجز، وتجمع بين العلم والجهل. وبهذا قضوا على قانون عدم الجمع بين النقيضين»[٨٣].

والسؤال: هل ما يصحّ في علم الكلام، من الجائز أن يصحَّ في علم الفقه، فيصير الذي هو مصدر التشريع والأحكام قادراً على الجمع بين الحلال والحرام في وقت واحد، وبالتالي، يتمّ القضاء على هذا القانون العقلي في الاستدلال على حجيّة الحكم الشرعي؟

لا يجيب الصدر عن هذا التساؤل. ولعلّه أراد من هذا القانون العقلي الفقهي توسيع مجالات الاستدلال على الأحكام، بحيث يدخل العقل البديهي في مجال

---

(٨١) حول موضوع الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان، انظر: مصطفى الشكعة، **الأئمة الأربعة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣)، ص ١٦٨.

(٨٢) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ٢، ص ١٥٢.

(٨٣) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٤٣.

التشريع لحمايته، تماماً كما دخل في مجال إثبات وجود الله، مصدر التشريع الإسلامي ككل.

ج - إشكاليّة حجيّة العلم

لم يكتفِ الصدر بالنصّ القرآني على أوامر الله ونواهيه في تقرير الثواب والعقاب، بل استعان بالعقل لبناء العلم؛ فأراد بذلك إقامة التشريع الإسلامي المعاصر على بديهيات تناظر بديهيات العلوم الرياضية والطبيعية، فإلامَ استند، وهل أفضت طريقته إلى يقين أكيد؟

تبقى المسألة مدار نظر أو معلَّقة؟ ذلك لأن المرتكزات التي استند إليها تحتاج إلى ضبط يضمن صحتّها إطلاقاً.

١ - العلاقات السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى: قادت «حجيّة العلم» الصدر إلى استنباط قانون كلّي طرفاه لفظ ومعنى. وصياغته أن ثمّة علاقة سببية بين اللفظ ومعناه، أقله، على مستوى التصوُّر. فتصوُّر اللفظ يسبّب تصوّر المعنى لكثرة الاستعمال. والإشكاليّة التي تتأتى عن هذه «السببية التصوّرية» مردّها إلى كيفية التثبت من صدق هذا الانتقال من الدّال إلى المدلول؟ ولا سيّما أن التجربة التاريخية للمسلمين تدلُّ منه أيام مالك[٨٤] والشافعي[٨٥]، على اختلاف الفقهاء في تفسير الألفاظ الواردة في الكتاب والسُّنة، «كاختلافهم في معنى القروء الواردة في قوله تعالى: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾[٨٦] هل القُرء الطّهر أو الحيض؟ فذهب الحجازيون من الفقهاء إلى أنّه الطهر، وذهب العراقيون إلى أنه الحيض؛ وكان اختلاف الحجازيين والعراقيين تبعاً لاختلاف الصحابة في هذا أيضاً، فقد روي عن عمر وعثمان وعائشة وزيد بن ثابت أنهم قالوا الأقراء الأطهار، كما روي عن عبد الله بن مسعود أنها الحيض»[٨٧].

---

(٨٤) مالك بن أنس (٧١٥ - ٧٨٥ م؟): ولد في المدينة المنوَّرة. عاش ما يقارب الثمانين عاماً. أخذ الفقه عن الإمام جعفر الصادق. أفتى بالرواية والرأي. مصادر فقهه: القرآن، السنّة، قول الصحابة، الإجماع، ما يعمله أهل المدينة. **الموطأ** من أشهر مصنفاته الفقهية. وفيه ما صحّ عنده من أحاديث رسول الله. انظر موضوع مالك بن أنس في: الشكعة، **الأئمة الأربعة**.

(٨٥) الشافعي (٧٦٧ - ٨٢٠ م): هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي القرشي. ولد في غزة. درس على مالك في المدينة. توفي في القاهرة، ودفن في سفح المقطّم. حفظ **القرآن** ابن سبع سنين، و**الموطأ** ابن عشر. جاهر لحبه لأهل البيت. مصادر فقهه: الكتاب، السنة، الإجماع والقياس. من أشهر مؤلفاته **الرسالة**. انظر موضوع محمد بن ادريس الشافعي في: المصدر نفسه.

(٨٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

(٨٧) أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٦٦.

وإذا كان هذا الخلاف بين معاني الألفاظ القرآنية، هو على هذا المستوى والمسلمون ما زالوا بعد على دين الفطرة، وهم أقرب عهداً للرسالة وصاحبها، فكيف ستكون عليه الحال في الأزمنة اللاحقة؟

ولعلَّ الابتعاد عن الصدر الأول، كان العالم الحاسم في الحديث عن دلالة الألفاظ، وولادة علوم اللغة من نحو وصرف وبيان، لمعالجة الخلل، الذي سبّبه فساد الملكة في لسان العرب.

ويمضي ابن خلدون في تعليل هذه الظاهرة اللسانية والفقهية، ملاحظاً أن معرفة الدلالات الوضعية، لا تكفي، فلا بدَّ من «معرفة أمور أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصَّلَ أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة. مثل أن اللغة لا تثبت قياساً، والمشترك لا يراد به معنياه معاً؛ والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه، هل يبقى حجة فيما عداها؟ والأمر للوجوب أو الندب، وللفور أو التراخي، والنهي يقتضي الفساد أو الصِحَّة، والمطلق هل يحمل على المقيَّد؟ والنصّ على العلة كافٍ في التعدّد أم لا؟»[٨٨].

كان الأصوليون، إلى عهد ابن خلدون، قد قاموا بإنجازات مهمة في مجال ضبط الاشتغال بالفقه الإسلامي، على مستوى الدلالات اللغوية، وتقدير الممكن والواجب والممتنع في أعمال الفقه. ولم تعد الأعمال الفقهية تخضع للحوادث الواقعة وحسب، بل نحا الفقهاء منحى افتراضياً بعد عصر التدوين. وأصبح الفقه أشبه ما يكون برياضة ذهنية تفترض فيها الحوادث افتراضاً ويبحث لها عن حلول. . . وفي عملية الافتراض تلك، لم يكن الفقهاء يتقيّدون بـ «الممكن الواقعي»، بل ذهبوا مع «الممكنات الذهنية» إلى أبعد مدى، مما جعل الفقه في الثقافة الإسلامية يقوم بالدور ذاته تقريباً الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة»[٨٩].

وبلا مراء، يمكن اعتبار المحاولة الصدرية في إعادة تأسيس الفقه الإسلامي، على أصول ثابتة تتخطّى المكان والزمان، إطلاقاً، وتقترب من جهود العلماء الرياضيين والمناطقة في ترسيم خطوات المنهج الفقهي وضبطها، بأنَّها امتداد طبيعي

---

(٨٨) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٨١٥.

(٨٩) محمد عابد الجابري، «الفقه والعقل والسياسة،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٤ (شباط/ فبراير ١٩٨٣)، ص ١٨.

للتراث الفقهي الإسلامي، بصرف النظر عن مذاهبه أو مواقعه السياسية والبيئة المُعاشة التي استدعت إنتاجه.

ونقطة الافتراق تكمن في هذه المقاربة، ومؤدّاها أن الفقهاء نظروا في العلوم اللسانية والشرعيَّة، من داخلها، بواسطة العقل لتأطيرها ومنهجتها. أما الصدر فأقحم العقل بذاته في صلب الاستنباط الأصولي المعاصر، لا كأداة على الفصل والتمييز والتقسيم، بل كشاهد على يقينية الأحكام الشرعية وحام لها. وهنا، يصحّ الكشف على التباسات قانونه المستنبط والحاكم بعلاقة سببيّة حتميَّة بين تصوّر اللفظ وتصوُّر معناه.

٢ ـ إشكاليّة المفهوم: يقيس الصدر المفهوم الفقهي على المفهوم المنطقي، وفي المجال الأول يتّحد المفهوم بالمعنى، أما في المجال الثاني فيتضايف المفهوم والماصدق. والمفهوم في اصطلاح المناطقة «هو ما يحتويه التصوّر من صفات مميزة له من غيره من التصوّرات»[٩٠].

وهنا، يثار تساؤل: هل المفهوم هو الماهيّة في العمل الفقهي، مع وجوب الإشارة إلى أن العمل الفقهي يقوم على أحكام جزئية أو كلية تنطبق على أفعال وأعمال. فكيف للباحث، في حقل الاستنباط الشرعي، أن يصوغ مفاهيم قاطعة ويقينية من مصادر إلهية تخصُّ أفعال البشر وأعمالهم؟ لا يتعرَّض الصدر إلى الإجابة عن هذا التساؤل مكتفياً بتحديد المفهوم أنه «اللازم البيّن إطلاقاً». ولا ندري ما إذا كانت الإبانة في مضمار دلالة الألفاظ على الأحكام. في حين نرى الغزالي يوضح دلالة المفهوم بمعنى أدقّ. فالمفهوم «معناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمَّا عداه، ويسمى مفهوماً، لأنه مفهوم ومجرَّد لا يستند إلى منطوق، وإلاّ فما دلّ عليه المنطوق أيضاً مفهوم وربّما سميّ هذا دليل الخطاب»[٩١].

٣ ـ إشكاليَّة ضابط التواتر: يكمن ضابط التواتر في العقل. وهو امتناع أن يتواطأ عدد كبير من نقلة خبر واحد على الكذب. وهذا الامتناع هو مسلمة في العقل أو إحدى بديهياته. ولكن التواتر هو نقل الأحاديث أو الأخبار الصالحة لحكم شرعي بين فترة وفترة. والثابت من الوجهة التاريخية أن لا اتفاق كلياً بين المحدثين حول الأخبار وصحَّتها وإسنادها.

---

(٩٠) محمد فتحي الشنيطي، **أسس المنطق والمنهج العلمي** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص ٥٢.

(٩١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٩١.

وقد شغلت هذه المسألة عقول الفقهاء منذ عهد أبي حنيفة. فحاولوا ضبطها ليس عن طريق التواتر، بل عن طريق آخر هو الشهرة والمطابقة ما بين معنى الحديث ومعنى القرآن.

وخلاصة ما سار عليه أبو حنيفة نحو الحديث «تضييق دائرة ما يعمل به من الحدّ والاقتصار منه على المعروف المشهور الذي عرفه عامة الفقهاء، وعدم الأخذ بالأحاديث التي لم تستوف هذه الشروط»(٩٢).

فالأكثر ذيوعاً من الأخبار عند الفقهاء هو الذي يستوفي شرط الثقة، التي هي مبدأ اليقين في الفقه الحنفي.

ومستند هذا الموقف الفقهي ما يروى عن النبي وصحابته في موضوع الأحاديث. ونسب أبو يوسف الشافعي إلى النبي محمد أنه «دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى، فصعد النبي المنبر فخطب الناس فقال: إنَّ الحديث سيف عليّ فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو مني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس مني... وكان عمر فيما بلغنا لا يقبل الحديث عن رسول الله ﷺ إلاّ بشاهدين، وكان عليّ ابن أبي طالب لا يقبل الحديث عن رسول الله، والرواية تزداد كثرة، ويخرج منها ما لا يعرف ولا يعرفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب ولا السُّنة، فإيَّاك وشاذ الحديث، وعليك ممّا عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ وإن جاءت به الرواية.. فاجعل القرآن والسُّنة المعروفة لك إماماً وقائداً، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليه مما لم يوضح لك في القرآن والسُّنة»(٩٣).

فضابط الأخبار أو الأحاديث، كما درج عليه الفقه السُني، إجمالاً، هو القرآن والسنَّة وربَّما يكون مردّ الإشكال الصدري في ما يتصل بضابط التوتر عقلياً، اتّساع رقعة الأخبار المسوّغة للأحكام الشرعية بعدما ارتأى أن تشمل السُنَّة كذلك ما يؤثر عن الأئمَّة المعصومين عن الخطأ. وفي مطلق الأحوال، آثر الصدر المعقول على المنقول، من دون أن يدعِّم مذهبه هذا بما يكفي من الأدلَّة عقلية كانت أم تاريخيّة.

د ـ إشكالية المستند العقلي للتحريم

ماذا يعني إدخال العقل في حقل التشريع الإسلامي، هل هو إقرار بعجز الإجماع والقياس، وهما من نتاج الذهن المستند إلى الكتاب والسُّنة، أم أن الأمر يعني

---

(٩٢) أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٨٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٦.

إخضاع الشرع للعقل، انطلاقاً من التسليم بقدرة العقل على بناء المعرفة السليمة في الرياضيات والعلوم الطبيعية، أم أن العقل هو سيّد العصر نظراً للحاجة الملحة إلى إقامة التعليم الجديد على دعائم البرهان والتسليم لليقين المستمدّ من التجربة والمشاهدة والاختبار؟

لم يتعرّض الصدر إلى هذه التساؤلات. ولا ندري هل اعتمد على النصّ القرآني أم السُّنة في إدخال أحكام العقل في دائرة الأحكام الشرعية. «فالنبي محمد يقول: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند اللّه قبيح»[٩٤].

فتحريم القبيح عند المسلمين نستدل عليه من السُّنة، فكيف استدل الصدر عليه من العقل؟

البيِّن أن الصدر نحا منحى اعتزالياً، معتبراً أنه لولا النظر والاعتبار ما عرف الحق من الباطل، والحسن من القبيح. فالعقل يطابق الِشرع، يفهمه ويدركه، ويتقصّى معانيه العميقة. ومن يستدلّ على اللّه بالعقل لِمَ لا يستدل على أحكامه بالعقل أيضاً؟

هكذا، حلَّ الصدر إشكال التحريم العقلي. وأراد الاستدلال على الحلال من بديهيات العقل وموجباته. فاستوى العقل والشرع عنده، مخالفاً بذلك التقليد الإمامي والتقليد السُّني على حدٍّ سواء. فأبقى دليله العقلي محل نظر، ذلك لأن الذي «لا شك فيه أن إدراك العقل للحسن أو القبح الشرعيين أو لما يجب فعله أو تركه، ما يزال من الأمور الخلافية بين العلماء، وبمعنى آخر أن مقياس الحسن والقبح عند العلماء ما يزال أمراً خلافياً»[٩٥].

هـ ـ إشكالية الاجتهاد والإفتاء

برزت الحاجة إلى الاجتهاد في الإسلام منذ أن أدرك النبي وخلفاؤه من بعده أن الواقعات غير متناهية وأن النصّ متناهٍ. فالاجتهاد محصور في ما لا نصّ فيه من الأمور التكليفية في المعاملات والحلال والحرام. وبه تستمرّ رسالة محمد. ويقوم على العقل. و«الإسلام بالرغم من أنه شريعة سماوية مرجعها الأول النقل، فقد فتح

(٩٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية**، تحقيق علي شاهين النشار (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ص ١٥٨.

(٩٥) مهدي فضل الله، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٤٩.

الباب على مصراعيه للعقل قصد تمكينه من الوقوف على مرامي نصوصه النقلية واستنباط الأحكام منها في كل القضايا الجديدة التي لا يوجد فيها نصّ، إدراكاً منه لحتميّة التطور من جهة ولتناهي النصوص، مهما بلغ عددها، وعدم تناهي الحوادث من جهة أخرى»[96].

ثمّة اتفاق بين العلماء المسلمين على الحاجة إلى الاجتهاد منذ زمان النبي محمد وخلفائه على مرّ العصور الإسلامية. غير أن الصدر، وهو يفلسف الاجتهاد الموصل إلى الإفتاء، اعتبر أن الرسالة المحمدية تستمرّ بالمجتهد، فالمجتهدون هم القيّمون على الولاية والقضاء في الإسلام.

وفي حين يميّز الصدر بين مجتهد مطلق ومجتزئ يذهب الفقه السُّني إلى اعتبار أن الاجتهاد لا يتجزأ «أي أنه لا يتصوّر أن يكون العالم مجتهداً في أحكام الطلاق وغير مجتهد في أحكام البيع، أو مجتهداً في أحكام العقوبات، وغير مجتهد في أحكام العبادات، لأن الاجتهاد أهليّة وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعيّة منها، واستنباط الحكم في ما لا نصّ فيه»[97].

فالالتباس بيّن بين الاجتهاد (المطلق) والإفتاء (المجتزئ)؛ ذلك لأن الاجتهاد بأساسه منهج في استنباط الأحكام. فالقادر على إتيان المنهج قادر على استخراج القواعد الشرعية، وإن كان اشتغاله في حقل يوفّر له مهارة تفوق قدرته على الأحكام في حقل آخر.

وثمّة التباسات أخرى، تنشأ عمّا إذا كان المجتهدون ينتسبون إلى ذرية علي، على اعتبار أن العصمة تخصّهم بعد النبيّ. هذا، من ناحية، ومن ناحية أخرى أيّ الأحكام أصحّ إذا ما ظهر تباين حولها بين الفقهاء المجتهدين ما دامت المسألة ترتبط بعقولهم، وإن استندت إلى القرآن والسُّنة؟

وتعود جملة هذه الإلتباسات إلى أن أحكام المجتهدين المستنبطة بالعقل تطمح إلى مماثلة أحكام القرآن والسُّنة، لجهة واحديتها ومطلقيتها. وإذا تعدّدت، فأين الدليل على صحتها، ما دام الحكم في القرآن قطعياً وواحداً؟ وإذا أثبتت شرعيّتها على تعدّدها، أضحت نتاجاً عقلياً ووضعياً لا صلة لها بالشريعة الأصلية.

و ـ إثبات الهلال، إشكالية الحسّي والعلمي

تطرح مسألة إثبات هلال شهر الصيام عند المسلمين بالعين المجرَّدة، وهي أقوى

---

(٩٦) حمانة البخاري، «حتى يظل باب الاجتهاد مفتوحاً،» **مجلة الجامعة الإسلامية** (لبنان)، السنة ١ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤)، ص ٨٩.

(٩٧) خلاف، **علم أصول الفقه**، ص ٢٢٠.

الحواس، على ما يرى الغزالي، أو الوسائل العلمية العقلية مع تطور علوم الفلك والنجوم، إشكاليّات منهجية ومعرفية وحضارية قوية، ليس على هذا المستوى وحسب؛ إنما على مستويات خصائص العصر الراهن بكل جديده العلمي والتكنولوجي، الذي تحوَّل إلى حقائق تعد مكابرة ساقطة كل محاولة ترمي إلى عدم التسليم بها تسليماً قاطعاً ويقينياً. فأي طريق يسلك الإسلام المعاصر إزاء التعاليم الإسلامية الواضحة والقاطعة وحقائق العلم اليقينية الواضحة والقاطعة أيضاً؟

لا مراء، في أن الصدر ينهج طريق العلم والاستدلال العلمي في مباحثه حول علم الأصول على اعتبار أن العلم يؤيّد الحقيقة الدينية ولا يتعارض معها. فلا خلاف بين العلم الإلهي والعلم الإنساني من الوجهة المعرفية. والإسلام كدين ومنهاج حياة صالح لكل زمان ومكان فما صلح للعرب في حضارتهم المبكرة يصلح حكماً لهم في أيامهم الراهنة. فلا إشكال من الناحية الحضارية. أما على مستوى المنهج، فالحسي طريق العلم التجريبي، ولعلّه أولى خطواته قبل أن يصبح العلم في مراحله العليا، وتكون التكنولوجيا إحدى ثمراته، فالرؤية بالعين المجرَّدة ملموسة وكذلك الرؤية بالمجهر أو التلسكوب هي رؤية ملموسة أيضاً. فكما أنّنا نسلّم بالعلم في مجالات الطب فلِمَ لا نسلّم به في مجال الفلك؟

والأمر الذي يدعو إلى التساؤل: ما دام الصدر قد أقرّ بالعلم وأساليبه فلِمَ عاد عن هذا الإقرار في مسألة حيوية كمسألة إثبات الهلال؟ وكيف أوَّل الرؤية بامكانية الرؤية؟.

والواقع، أنه كان بإمكان منهج الصدر الاستقرائي العلمي أن يركن بصاحبه إلى يقين علم الفلك، مستفيداً من حقائق العصر ومبتكراته كما حصل مع مفكر أصولي ينتمي إلى مدرسة الصدر بكل تفاصيلها، هو السيد محمد حسين فضل اللّه[٩٨]، الذي قدَّم رأياً شرعياً اجتهادياً في إثبات الهلال فلكياً. وخلاصة رأيه «هذا العصر الذي أمكن فيه، للتطور العلمي الفلكي، أن يصل إلى الدرجة التي يحدّد فيها ولادة

---

(٩٨) محمد حسين فضل الله: ولد في النجف بالعراق عام ١٩٣٦ م، والده العلاّمة عبد الرؤوف فضل الله من بلدة عيناثا في جنوب لبنان. درس في النجف على أيدي علماء كبار من أمثال السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي، ووصل إلى درجة الاجتهاد. تعاون مع السيد محمد باقر الصدر في إطلاق الحركة الإسلامية في العراق. يتطرق السيد محمد حسين فضل الله في خطبته نهار الجمعة من كل أسبوع، في مسجد الإمام الرضا، في الضاحية الجنوبية لبيروت، إلى مواضيع الساعة لبنانياً وإقليمياً ودولياً. من مؤلفاته: **الإسلام ومنطق القوة**، **الحركة الإسلامية**، **المسائل الفقهية**. انظر: حسن يوسف، «تراجم أصولية،» ضمن ملف «مستقبل الأصولية في العالم العربي» في **جريدة السفير**.

الهلال وخروجه من المحاق، بشكل دقيق جداً، بحيث يؤدي إلى اليقين، فإنّنا نستطيع أن نجد في شهادة أهل الخبرة، من علماء الفلك، الوسيلة الجديدة للحصول على الإثبات اليقيني، فلا يحتاج بعد ذلك إلى الاعتماد على الرؤية التي يكثر فيها الجدل والخلاف»[٩٩].

هذه بعض نماذج الالتباسات الفقهية المتأدّية عن علم الأصول الصدري، الذي يبقى مهما قيل آية كبرى على قدرة العقل الإسلامي في مجاراة العصر، واجتراح أساليب العلم في تطوير التعاليم الحنيفة.

ثالثاً: إشكاليات التفسير الموضوعي للقرآن عند الصدر

من منهجه الفقهي والفتووي نصل إلى منهج الصدر في استخلاص سنن القرآن في قيادة الحياة، أو التّفسير الموضوعي للقرآن. وهو في نظرنا، الأهمّ، لما يشكل من مدخل عملي لإقامة التعاليم القرآنية وفقاً لأسس جديدة، تكرِّس قيادة الإسلام القرآني للحياة في عصر تكاثرت فيه النظريات، ونمت فيه العلوم في مجالات الحياة كلّها.

نقطة البدء في هذا المنهج هي العودة إلى النصّ. والنصّ المقصود هو القرآن الكريم. والمهمة المطلوبة استخراج النظرية الإسلامية حول موضوعات قائمة بذاتها، ويكثر حولها النقاش، وتتضارب النظريات الوضعية إزاءها في حقول الفلسفة والتاريخ والاجتماع والاقتصاد.

وتبدو هذه المهمة ملحاحة للغاية، إذ كيف يكون الإسلام حاضراً في الحياة المعاصرة من دون بلورة نظريات حول الموضوعات التي تشغل الحياة، وكيف تكون القيادة من غير إبراز النظرية، ذلك لأن النظرية استوت مع العلم في مقام واحد في عصر يتغيّر المشهد فيه بسرعة نادرة؟

ويقضي منهج الصدر، في المحل الثاني، استنباط النظرية من النصّ أو الآيات، ولكن من أيّ طريق، وكيف؟

أما الطريق فهي تفسير القرآن، أما الكيف فقد اهتدى الصدر إليه بعد تأمّل طويل في تاريخ التفسير وحركته.

---

(٩٩) السيد محمد حسين فضل الله، «إثبات الهلال فلكياً،» **البلاد** (بيروت)، السنة ٥، العدد ٢٢٣ (آذار/مارس ١٩٩٥).

فالصدر تأمل في التفسير، وانتهى إلى أنه إلى القرن الثالث عشر الهجري، لم يخرج عن كونه تفسيراً دلالياً ولغوياً أو فيلولوجياً، وهو ما يسمّيه الاتجاه التجزيئي في التفسير «فالمفسّر في إطار هذا المنهج يسير مع المصحف ويفسر قطعاته تدريجياً بما يؤمن به من أدوات ووسائل للتفسير من الظهور أو المأثور من الأحاديث، أو بلحاظ الآيات الأخرى التي تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم، بالقدر الذي يلقي ضوءاً على مدلول القطعة القرآنية التي يراد تفسيرها مع أخذ السياق الذي وقعت تلك القطعة ضمنه بعين الاعتبار من كل تلك الحالات»[١٠٠].

فالتفسير التجزيئي، في نظر الصدر، والذي اعتمد على وسائل المعرفة التي كانت سائدة منذ عصر الصحابة التابعين إلى عصر الازدهار الحضاري العربي الإسلامي في عهد العباسيين، لا يفي بالغرض الجديد ولا يؤسّس لنظريات الإسلام المعاصر. فالشروحات والتفسيرات اللفظية، وحتى المتصلة بعرض أسباب النزول مع ابن ماجه[١٠١] والطبري أدّت ما عليها حتى أوائل القرن الرابع للهجري.

وفي هذا يرى أحمد أمين أن «الأدب الجاهلي من شعر ونثر وعادات العرب في جاهليتها وصدر إسلامها، وما قابلهم من أحداث، وما لقي رسول اللّه من عداء ومنازعات وهجرة وحروب وفتن، وما حدث في أثناء ذلك مّما استدعى أحكاماً واستوجب نزول قرآن. كلّ هذا كان مصدراً لعلماء الصحابة، والتابعين يستمدّون منه القدرة على التفسير»[١٠٢].

من الطبيعي، والحال هذه، أن يتغذى التفسير بالمعطيات المتاحة، وأن يقتصر على الشرح ما دامت الحاجة لا تقضي بأكثر. وأن يقتصد بالتوسّع مخافة الزلل.

على أن التفسير الذي كان أول أمره جزءاً من الحديث، ثم انفصل عنه مستعيناً بعصر التدوين، وما لحقه من علوم في اللغة والفقه والكلام، وتحوَّل مع الوقت إلى علم، كسائر العلوم في العصر العباسي، فإنّنا نجد «في تفسير الطبري آثاراً كثيرة لمذاهب البصريين والكوفيين في النحو والصرف وتطبيقها على القرآن»[١٠٣].

---

(١٠٠) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم** (بيروت: دار التعارف، [١٩٨٠])، ص ٩.

(١٠١) ابن ماجه (توفي ٨٨٦ م): صاحب **السّنن**، وهو كتاب في الحديث والتفسير القرآني. انظر: فيليب خوري حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة جبرائيل جبور وإدوارد جيرا جرجي، ط ٥ (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ٤٦٨.

(١٠٢) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ١١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص ٢٠١.

(١٠٣) أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٥٠.

وفي عرضه للتفسير التجزيئي، يتناول الصدر المنشأ والمراحل إلى الاكتمال أو خلاصة ما قدمه، من مدلولات القرآن الكريم من دون بلوغ الدرجة المنشودة أي «تكوين نظرية لكل مجال من مجالات الحياة»[١٠٤].

إذاً، إذا كان التفسير التجزيئي للقرآن قد استنفد دوره؛ فلا بدّ من البحث عن تفسير آخر قادر على مواكبة روح العصر المليء بالنظريات، فما هو التفسير الذي يدعو إليه الصدر؟

إنّه، بكل بساطة، يدعو إلى تطبيق منهج الفقه على التفسير، فالفقه اعتمد على التوحيد (التركيب) وعلى الموضوعي (التحليل)، وكان من ثمرته «تطوير الفكر الفقهي وإثراء الدراسات العلمية في هذا المجال بقدر ما ساعد انتشار الاتجاه التجزيئي في التفسير على إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو المكتمل، وساعد على اكتسابه حالة تشبه الحالات التكرارية حتى نكاد نقول إن قروناً من الزمن متراكمة مرّت بعد تفسير الطبري والرازي[١٠٥] والشيخ الطوسي»[١٠٦].

لعلّ الصدر تنبه إلى الفراغ الحاصل على المستوى النظري. فبعد المحاولة الفلسفية التي قام بها على صعيد الإيمان، ووضعه لعلم الأصول في الفقه الإمامي سعى إلى سدّ هذا الفراغ مستعيناً بكل ما تضج به الحياة من أفكار وثقافات وعقائد[١٠٧].

وهذا المسعى هو تجديد بالتأكيد؛ الغاية منه «أن يلتحم القرآن مع الواقع»[١٠٨].

فيتضح، مما تقدَّم، أن الصدر يميل إلى ما يسميه الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير لضمان الصلة بين الواقع والقرآن. فالتفسير ينبغي أن ينطلق من الواقع إلى القرآن لا «أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي

---

(١٠٤) الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم**، ص ١١.

(١٠٥) الرازي: الأرجح هو الكلّيني. وقد تقدّم التعريف به. انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(١٠٦) الطوسي: هو أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي. يعرف عند الشيعة بشيخ الطائفة. ولد سنة ٣٨٥ هـ. أسّس في النجف حوزة العلم والعمل. من أبرز مصنفاته: كتاب **التبيان في تفسير القرآن**، وكتاب **الإستبصار فيما اختلف من الأخبار**. انظر: حسن الخرساني، «المقدمة،» في: أبو جعفر محمد الحسن الطوسي، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، ج ١، ص م - ع.

(١٠٧) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

بالقرآن بوصفه القيم والمصدر، الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع»[109].

لا ريب في أن الصدر أراد من وراء دعوته إلى التفسير التوحيدي أو الموضوعي للقرآن عصرنة الإسلام، وبناء مفاهيم نظرية جديدة تتصل بكل ما يشغل حاضر المسلمين ومستقبلهم. لكن المشكلة التي تبرز في مثل هذا المنهج من النظر تتمحور حول أسئلة مشروعة من قبيل: هل الانطلاق من الواقع في التفسير يعني إخضاع القرآن لهذا الواقع أو «تمطيط» فهمه وتوسيعه أم أن ضابط الأحداث المتطوِّرة هو الكتاب، باعتباره المصدر والموجِّه؟

إنّ التفسير الموضوعي للقرآن مبني على الاستعانة بالتحليل المعنوي للنصّ، والبنيوي القائم على الأساليب البلاغية المتوافرة في كتب الأدب. والمسألة المطروحة هي كيف تتضايف الآيات وتتماثل لتؤلف معنى أو فكرة تسحب نفسها على الموضوعات التي تشغل الفكر والفقه والاجتهاد، مع العلم أن التحليل الموضوعي، ينصبّ على موضوع ما أو مسألة، ويتعلق «في أن نهتدي، داخل نصّ معيّن معتبر كل متماسك ومنجز إنجازاً عالياً إلى شبكة المعاني التي تستثمر الوعي نفسياً»[110].

قد يلتقي المنهج الموضوعاتي للصدر مع منهج التحليل والقسمة، ولكنه يتباين معه في التركيب. فمنهج الصدر يهدف إلى انتاج معانٍ قرآنية من القرآن نفسه تتآلف في نظرية تحاكي النظريات الوضعية. فالمنهج الواقعي في التفسير يهدف إلى استنباط نظريات إسلامية معاصرة حول مسائل الاجتماع، والسياسة والاقتصاد، والتاريخ والحضارة. إنه منهج إسقاطي أيضاً، يسقط الواقع على النصّ. إنه لا يحتكم للواقع، فالحكم للنصّ، لأن في إخضاع النصّ للواقع اعتبار الواقع أكثر صدقاً من النصّ. وهذا لا يتفق مع مجمل النظرة القدسية للقرآن الكريم وآياته (النصّ).

ولكن الأمر يتعلق باللغة أكثر منه في النصّ. فالغرض من التفسير الموضوعي تجاوز التفسير التجزيئي الذي يعتمد على التفسير اللغوي في الدرجة الأولى والتفسير اللغوي لا يتجدّد، ولا معنى لفهم القرآن، ولو بمصطلحات أو ألفاظ جديدة وجدت بعد القرآن. ومنهج التفسير الموضوعي، بحسب الصدر، هو منهج استنطاقي «لأننا نستنطق القرآن وإن في القرآن علم ما كان وعلم ما يأتي، لأن في

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١١٠) محمد أركون، «مشكلة الأصول،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١٣ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٨١)، ص ٢٠.

القرآن دواء دائناً، لأن في القرآن نظم ما بيننا، ولأن في القرآن ما يمكن أن نستشفّ منه مواقف السماء تجاه تجربة الأرض»[١١١].

فالقرآن ينطوي على حلول وعلاجات لكلٍ ما طرأ على المسلمين، وما يمكن أن يطرأ في المستقبل. فلم يبق، والحال هذه، إلاّ أن نعمل عقولنا في استنباط ما فيه من حلول لمشكلاتنا القائمة.

وثمّة أمران في منهج التفسير الموضوعي للقرآن يقترحهما الصدر. الأول «أن يبدأ من الموضوع وينتهي إلى القرآن... والأمر الثاني أن يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد، يقوم بعملية توحيد بين مدلولاتها من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع»[١١٢].

ويلجأ الصدر إلى منهج الفقه الموضوعي لتسويغ دعوته إلى توسيع استعمال هذا المنهج في التفسير، لما قدمه من خدمات جلى للإسلام والمسلمين. فهو طريق الإبداع والتجدّد والتطوّر.

أما الحاجة إلى النظرية القرآنية فهي تنبع من روح العصر الحافل بالنظريات فهل يبقى الإسلام خارج الساحة، لأنه لم يكن ثمة نظريات في عهد النبوة والصدر الأول؟

بالطبع لا، يجيب الصدر، فالنظرية الإسلامية «حاجة ملحّة خصوصاً مع بروز النظريات الحديثة من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي بكل ما يملك من رصيد عظيم ومن ثقافة متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية»[١١٣].

إذاً، إزاء النظريات الغربية يتعيّن إنتاج نظريات إسلامية لملء الفراغ. وهذا، لا يتأتى إلاّ عن طريق عقل إسلامي منهجه التحليل والتركيب، ومادته القرآن نصوصاً وتفسيرات. فالصدر لم يستبعد التفسير التجزيئي، بل هو ضرورة للتفسير الموضوعي المنطلق من وحدة الموضوع وسبيله الاستنباط والاستقراء في كلٍ مترابط.

١ ـ الحتميّة التاريخية في القرآن

قبالة النظريات التاريخيّة الغربية، وفي مقدّمها الحتمية التاريخية، التي تنبّأت بها جدلية كارل ماركس (Karl Marx) يصبو الصدر، إلى استنباط حتمية تاريخية من

---

(١١١) الصدر، المدرسة القرآنية: **التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم**، ص ٢٣.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

القرآن، تحت عنوان السُّنن التاريخية في القرآن الكريم؛ والسُّنة هي القانون. فالتاريخ محكوم بقوانين، ليست طبيعية، كما في المادتين الجدلية والتاريخية، بل إنها حتميّة بالسماء على الأرض. فللأرض حتميَّتها الواقعيّة، التي هي من صنع البشر، لكنها مقررة وحياً من الله ومبثوثة في آيات الكتاب الكريم.

إن استخراج سنن التاريخ، التي لا تتحوّل ولا تتبدّل، في القرآن أنموذج تطبيقي لمنهجية التفسير الموضوعي التي دعا إليها الصدر. فالقرآن ليس كتاباً مدرسياً يحتوي على الجزئيات والتفاصيل في حدود كونه كتاب هداية «كتاب إخراج للناس من الظلمات إلى النور»[١١٤]. أي من العبوديّة إلى الحريّة. إنها سنن التغيير الاجتماعي بدءاً من مهمة النبي محمد.

فالآية **﴿وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلاً. سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا﴾**[١١٥] تنطوي على سُنَّة من سنن التاريخ تتعلَّق بالتغيير الاجتماعي الذي يقوده الأنبياء. وهي تخاطب الرسول «وتوضح له أن هناك سُنَّة تجري عليه وتجري على الأنبياء الذين مارسوا هذه التجربة من قبله، وأنَّ النّصر سوف يأتيه، ولكن للنصر شروطه الموضوعية: الصبر والثبات، واستكمال الشروط، هذا هو طريق الحصول على هذا النصر»[١١٦].

والصدر الذي يلاحظ ثبات القانون التاريخي وقابليته للتكرار على نحو قوانين الفيزياء والطبيعة، يمضي في طريق استكشاف السنن التاريخية في القرآن؛ فيتحدث عن سُنَّة جديدة هي العلاقة بين القاعدة والبناء العلوي. «فالمحتوى الداخلي النفسي الروحي للإنسان هو القاعدة، والوضع الاجتماعي هو البناء العلوي»[١١٧].

والعلاقة ـ القانون هذه، استمدّها الصدر من الآية **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[١١٨].

ووفقاً للآية يتحرّك التغيّر من الداخل إلى الخارج. فالفكرة أو الروح أو النفس تصنع الوضع الاجتماعي للفرد وللجماعة.

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١١٥) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآيتان ٧٦ ـ ٧٧.

(١١٦) الصدر، المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

وثمّة شاهد آخر على سُنَّة ربط القاعدة بالبناء العلوي، الآية **﴿ذلك بأن الله لم يكُ مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**[119].

ولا مراء في أن الصدر، وهو يجاري النظريات التاريخيّة الحديثة والمعاصرة لاسيّما منها الماديّة التاريخية، لم يخرج البتة عن منهج ضمني مفاده أن الأولويّة للروح، للوعي، وأن القوة الإلهية هي محرّك التاريخ.

وبهذا التأكيد، قلب الصدر العلاقة الحقيقية بين الواقع الاجتماعي والوعي الاجتماعي، واضعاً نظريته حول السنن التاريخية في القرآن في مصاف الفهم المثالي للتاريخ.

ولم يكتفِ القرآن الكريم، على ما يذهب الصدر، بالاشتمال على السنن التاريخيّة، بل يحثُّ الإنسان على «الاستقراء والنظر والتدبّر في الحوادث التاريخية من أجل تكوين نظرة استقرائية، من أجل الخروج بنواميس وسنن كونية للساحة التاريخية»[120].

والواضح أن الصدر، وضع نصب عينيه اكتشاف سنن التاريخ التي يتضمّنها القرآن معتمداً على منهج الاستقراء، أيّ الاستدلال من مفردات الآيات على حكم كلّي، يصوغه كقانون كما هو شأن العلماء في البحث عن قوانين الكون.

وفي اعتقاد الصدر أن القرآن هو أول سفر يطرح مسألة كشف السنن التاريخية، فالإسلام أول من نبَّه إلى هذا الحقل من المعرفة البشرية. والمسلمون أول من بحث دراسة التاريخ وكشف قوانينه، ومنهم ابن خلدون، وبعد أربعة قرون اتجه الفكر الأوروبي إلى أبحاث حول فهم التاريخ. «وقد تكون المادية التاريخيَّة أشهر هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً في التاريخ نفسه. ويبقى للقرآن الكريم مجده في أنه طرح هذه الفكرة لأول مرة على الساحة، على ساحة المعرفة البشرية»[121].

من مجمل ما تقدّم، يخلص الصدر إلى إبراز ثلاث حقائق أو مسلّمات أو بديهيّات تتسم بها السنن التاريخية في القرآن: ١ ـ الحقيقة الأولى هي الاطراد أي التتابع نحو القوانين العلمية في الظاهرات الطبيعية، بمعنى أن السُّنة التاريخية لا تقوم على الصدفة، «وإنّما هي علاقة ذات طابع موضوعي لا تتخلّف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامة، وكان التأكيد على طابع

---

(١١٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٥٣.

(١٢٠) الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم**، ص ٧٠.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

الإطراد في السُّنة تأكيداً على الطابع العلمي للقانون التاريخي»[١٢٢].

وإذا كانت قوانين التاريخ في القرآن تعمل بموضوعية، أي بمعزل عن رغبة الإنسان الذاتيّة، فإنّها محكومة بإرادة الله. وهذه هي الحقيقة الثانية التي أكدّت عليها آيات الكتاب، أي ربانيّة السُّنة التاريخية، فهي «مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، سُنة الله، كلمات الله، بمعنى أن كل قانون من قوانين التاريخ، فهو كلمة من الله سبحانه وتعالى، وهو قرار رباني»[١٢٣].

إن الموضوعيّة في القوانين القرآنية الحاكمة لسير التاريخ ليست خارج الضابطة الإلهية. ولا يمكن أن تتّصف بالواقعيّة أو الماديّة، على ما يذهب ماركس. إنها موضوعيّة الله، محكومة بإرادته. فالميتافيزيقي يحكم الفيزيقي. والغيبي والماورائي يتحكّم بالحسي الما أمامي.

إن المزاوجة ما بين التفسير العلمي للتاريخ من وجهة نظر القرآن وما بين القدرة الإلهية المطلقة غايتها أن «يبقى الإنسان دائماً مشدوداً إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو في نفس الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علمية، ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانية»[١٢٤].

لم يكن بمقدور الصدر أن يتجاهل قوة العلم وأحكامه، وفي الوقت نفسه لا يريد أن يلحق الأذى الإيمان بالله ورسوله وكتابه؛ فأخضع الحقيقة العلمية للحقيقة الإيمانية، ممهداً السبيل للكشف عن الحقيقة الثالثة للسنن القرآنية في التاريخ. هذه الحقيقة التي تعيد الاعتبار للإنسان، فليس ثمة قدر أو إرادة هوجاء، فالنصوص القرآنية تؤكّد على «حقيقة اختيار الإنسان وإرادة الإنسان»[١٢٥].

بين الضرورة (إرادة الله) والحرية (إرادة الإنسان) يعقد الصدر وفاقاً دائماً. فهما حقيقتان ثابتتان في القرآن. والآيات تتحدَّث عن تغيير الناس لما في أنفسهم. وساحة التاريخ هي الإنسان، ومشكلة الجبر والاختيار والعقاب والثواب مترابطتان على نحو لا يمكن تجاهل إرادة الإنسان. وإلاَّ لدار التاريخ على نفسه، وأضحى قدراً، لا موجب معه بعد لحساب ومؤاخذة وحلال وحرام. وهذا خلف في

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

الإسلام «والسنن التاريخية لا تجري من فوق رأس الإنسان، بل تجري من تحت يده»[١٢٦].

على أن مشكلة التوفيق بين السُّنة التاريخية الكونية وإرادة الإنسان الحرَّة لا تخلو من صعوبات، يتنبّه لها الصدر، ويفرد لها معالجة، لا تخلو هي الأخرى من التباسات، ربّما فرضتها طبيعة المشكلة وطبيعة المحاولات الفكرية الشاقة التي تتبيّن من جملة كتابات الفلاسفة وعلماء التاريخ والمتكلّمين.

إنّ الحلّ الذي يقترحه الصدر ينهض على دعامتين: الأولى التمييز بين السُّنَّة التاريخيّة والكونيّة. والثانية اعتبار السُّنة التاريخية قضية شرطية. فمن جهة الدعامة الأولى، يلحظ الصدر، في تمييزه، نشاطاً واعياً للإنسان (الهدف)، «فموضوع السنن التاريخية هو العمل الهادف الذي يشكّل أرضيّة، ويتّخذ من المجتمع أو الأمّة أرضيّة له»[١٢٧]. ومن ناحية الدعامة الثانية، يتحدّث الصدر عن صيغ متعدّدة تتمظهر فيها «السُّنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية، وتؤكّد العلاقة الموضوعيّة بين الشرط والجزاء، وأنّه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء»[١٢٨].

بهذا يرتفع التعارض الوهمي، والذي يعود بجذوره إلى الفكر الأوروبي، بين سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان وإرادته، باعتبار أن سنن التاريخ تنظم مسار الإنسان، فماذا يبقى لإرادته؟

هذا التشخيص الصدري تمهيد للحلّ. الحلّ الكامن في أن اختيار الإنسان يمثّل شرط القضية الشرطيّة، فما هو الشرط؟

الشرط، يجيب الصدر، «هو فعل الإنسان، هو إرادة الإنسان»[١٢٩].

ولتوضيح فكرته، يعود الصدر إلى الآية ﴿**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾.

فالتغيير الذي تتحدّث عنه الآية هو فعل، وفعل يخصّ الناس، فهو إبداعهم

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.

وإرادتهم. إذاً، «فالسُّنة التاريخية حينما تصاغ بلغة القضية الشرطية وحينما يحتلّ إبداع الإنسان واختياره موضوع الشرط في هذه القضيّة الشرطيّة، في مثل هذه الحالة تصبح هذه السُّنة متلائمة تماماً مع اختيار الإنسان»[١٣٠].

والملاءمة تعني إفساح المجال أمام الفرد لقدرة أكبر على التصرّف مثلما يحصل في معرفة القوانين العلمية وشروطها. فمعرفة قانون غليان الماء، مثلاً، تجعل الإنسان أكثر قدرة على التحكّم في الغليان. فالضرورة تتحوّل إلى حرية مع تنامي المعرفة، والعلم بالأسباب والمسبِّبات.

ويتضّح من ذلك أن السنن التاريخية ليست على حساب إرادة الإنسان، وليست نقيضاً لاختيار الإنسان، بل هي «مؤكدة لاختيار الإنسان، توضح للإنسان نتائج الاختيار لكي يستطيع أن يقتبس ما يريده من هذه النتائج، لكي يستطيع أن يتعرف على الطريق الذي يسلك به إلى هذه النتيجة أو تلك النتيجة فيسير على ضوء وكتاب منير»[١٣١].

ومهما يكن من أمر، فالغرض المعلن من اكتشاف سنن القرآن في التاريخ والمجتمع تهيئة مناخات الوعي للإنسان المسلم، في أي زمان ومكان، لقيادة الحياة، بدءاً من العودة إلى كتاب الله.

وعليه نصل إلى بحث إشكاليّة المنهج الذي اتبعه الصدر في اكتشاف القوانين الكلية المبثوثة في متن النصوص الآياتية.

٢ ـ إشكاليات منهج التفسير الموضوعي: الإشكالية العامة

يقودنا البحث عن إشكاليّات المنهج الصدري، في هذا المضمار، إلى الإشارة إلى دوافع هذا المفكّر في النظر إلى النصوص القرآنية لاستخراج نظريات فلسفية واجتماعية واقتصادية تضاهي في مكانتها أو تزيد النظريات الوضعية التي ازدهرت في غرّة القرن العشرين.

فالدوافع لا تنفصل عن محاولات الإسلاميين المعاصرين من فقهاء ومفكرين الهادفة إلى تأكيد حضوريّة الإسلام في هذا العصر، ليس على مستوى الإيمان أو العقائد والفرائض من صوم وصلاة وزكاة وخمس، بل على مستوى التكوين النظري

---

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١١١.

وحقائق العلوم الطبيعية والتاريخية والاقتصادية والاجتماعية.

فالصدر، كأحد أبرز عقول الإسلام المعاصر، أراد أن يستنبط ما يمكن تسميته «حتميّة تاريخيّة» إسلامية. فتحدّث عن وعي اجتماعي وواقع اجتماعي وبناء فوقي وقاعدة تحتية ودور الإنسان في تغيير المجتمع وسنن تاريخية، وقوانين وحتميات تاريخية، «متراخية» أي لا تظهر نتائجها على الفور على نحو ما هو حاصل بالنسبة إلى القوانين العلميّة الأكثر صرامة.

من حقّ الإسلام أن يقدّم نفسه أنه الأصلح لكل الأزمان، ومن حقّ مفكريه أن يخرجوا إلى الساحة يكتشفون حقائق معروفة أو مجهولة ليعلنوها على الملأ. ولكن المشكلة الحقيقية عند الصدر تكمن، كما هي عند البنّا وقطب وسواهما، في أن القرآن علم الله وكلمته بينما النظريات الوضعية هي علم الإنسان ونتيجة تراكمية لمعارفه وعلومه وخبراته، التي يقوده إليها عقله وحدسه فكيف تصحّ المقارنة والمحاكاة بين ما هو إلهي وما هو بشري؟ هذا، أولاً، وثانياً، كما يمكن ابتداء من فكرة مسبقة تصوّر واقع حافل بالتناقضات والتغيّرات، وهل الفكرة هي التي تطوّر هذا الواقع، أم أن للواقع قوانينه الداخلية، وهي التي تحرّكه؟

ومن الإشكاليّة: العامة، نصل إلى بعض الإشكاليّات الجزئية:

أ ـ الإشكالية المعرفية

حين بَعُدَ الإسلام عن عهد النبي في أول عهده، تهيّب المسلمون الموقف عندما وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام تفسير الكتاب. فقد كانوا يعتمدون على تفسير النبيّ وصحابته لبعض ما غمض من الآيات. لكن ذلك لم يكن كافياً، لأنَّ التفسير طال بعض الآيات، ولم يطلها جميعاً. وفي جانب ثانٍ، كان الغموض يزداد كلّما بعد الزمان عن عهد الرسول والصحابة؛ فاجتهد التابعون في تكميل النقص معتمدين على ما عرف من لغة العرب وأساليبهم. «فقوم تشدّدوا في التفسير، فلم يروا أن يجرؤوا على تفسير شيء من القرآن ما لم يرد فيه قول للنبيّ أو للصحابة»[١٣٢].

ويعدُّ شرح الطبري (٨٣٨ ـ ٩٢٣ م) للقرآن الكريم المعروف بتفسير الطبري[١٣٣] أعظم وأوسع الشروح. وعليه اعتمد المفسرون في ما بعد في استقاء المعلومات. ومع ذلك، فهو أول من يثير إشكالية التفسير، على ما يرى محمد

(١٣٢) أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٢، ص ١٤٤.

(١٣٣) اسم التفسير الكامل **جامع البيان في تفسير القرآن**، ٣٠ مجلداً.

أركون. «كان التفسير الإسلامي الكلاسيكي يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنصّ، ويجهل نظريّة القراءة المعاصرة أيضاً. فقد كان الطبري مثلاً، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله. لكأنّه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه شرحاً حرفياً»[134].

والإشكال التفسيري بأصله هو كيف لبشر أن يعلم مقصد الله. فالنبيّ من المفترض أن يكون عالماً. لأنه مكلّف بإيصال الرسالة (الوحي) إلى البشر. أما البشر، فكيف يجزمون بأن مقصد الآيات على هذا النحو وليس على ذاك.

على أنّه لا بدّ من التسليم بمنهج معيَّن للتفسير. كان الأوائل يحرصون على استبيان دلالة الألفاظ من أساليب النحو العربي، وما درج العرب على فهمه من الآيات. أما عندما توسَّعت أبواب المعرفة، وذهب البعض إلى وضع مناهج جديدة للتفسير، كما فعل سيّد قطب في **في ظلال القرآن**، ومحمد باقر الصدر في **المدرسة القرآنية**، بقياس ما في الكتاب الكريم على ما في نظريات العقل والعلم، فهذا المنهج لم يحترز احترازاً كاملاً من الخطأ في استخراج الأحكام وربط النتائج بالمقدمات، فأين هي ضمانة التفسير الموضوعي، وكيف نتبيَّن الأدلّة الصادقة على الأحكام المستخرجة؟

وهذه الإشكاليّة المعرفية تتوسّع؛ فعندما يكون بين أيدينا جملة من التفسيرات المتباينة، فأين يكمن اليقين الإلهي في مثل هذه الحالة؟ وإذا ما اختلط الإيديولوجي بالمعرفي في التفسير، فهل اليقين في توظيف القرآن الكريم في خدمة هذه الإيديولوجية أو تلك؟

ب ـ إشكاليّة معيارية

تتفرع عن سابقتها، ذلك لأن الانطلاق من الواقع يثير إشكاليّة قاسية، فما هو معيار صحّة الحقائق المعتمد في التفسير، النصّ أم الواقع؟ واستطراداً، هل يؤسّس النصّ لتشكيل الواقع؟ أم الواقع هو الضامن لصدقية النصّ؟

دينياً، النصّ علم يقيني إلهي، قاطع بصدقيته: إنّه ما ورائي، قبلي، ولا تكمن يقينيته في الفطرة، بل في علم الله الأزلي، فهو معيار المعرفة استنتاجاً، وإذا سلّمنا بذلك ـ ومن غير الممكن إلاّ التسليم ـ صار لزاماً أن يجري الانطلاق من النصّ إلى الواقع.

---

(١٣٤) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٩٤.

أما الانطلاق من الواقع إلى النصّ لاستخراج نظرية حول موضوع ما، فإنَّ المرجعيّة النصيّة تبدو هنا حاكمة ومحكومة. والضامن لصحّة النظرية لا يعرف ما إذا كان النصّ أم الواقع أم كلاهما معاً.

ج ـ إشكاليّة العلاقة بين القاعدة والبناء العلوي

وهذه تأتي من الأولى فهل القاعدة أو البناء التحتي يحدّد البناء العلوي، وما هو المقصود بهما؟

قبل الغوص في التحديدات والتفريقات، يحسن بنا أن نشير إلى أن الصدر تطرّق إلى مفهومي القاعدة والبناء العلوي، ليس استجابة لتقليد إسلامي، بل في إطار المنازعة والمساجلة مع الماديّة التاريخيَّة، وبهدف مرسوم سلفاً يقضي بوقف المد الشيوعي العراقي.

فمن موقعه المرجعي تصدّى الصدر لطروحات الماركسية معتمداً منهجاً معرفياً موضوعياً أرسطياً ـ إذا جاز القول ـ فقرأ ماركس وحصَّل تعاليمه، لا ليمهّد لها في التربة الإسلامية، بل ليدحضها، ويبيّن تهافتها، كما فعل الغزالي بالفلسفة، مقترحاً الحل باستخراج نظريات مماثلة من الإسلام؛ فاستحدث ما وجب استحداثه وطوَّر ما يجب تطويره من مفاهيم. «من هنا ألف أول كتاب **فلسفتنا** ثم **اقتصادنا** وأذكر أن هذين الكتابين شكّلا صدمة للشيوعية في العراق وجمّدا هذا التيار»[١٣٥].

فالدافع لوضع مفاهيم من نوع تلك التي تتضمّنها الماديّة التاريخيّة استدعى دراسة هذه المادية، والغوص في باطن القرآن لاستنطاق نصوصه وفقاً للتفسير التوحيدي الموضوعي، تماثلها وتنسخها أي تنفيها. فأسبغ على مفاهيم «مستعارة» لا تتفق مع أصل دلالتها الأولى. فالبنيان الفوقي (العلوي) هو الوضع الاجتماعي، أي القاعدة الاقتصادية للمجتمع، في نظره، في حين نراه في المادية التاريخية «مجموع العلاقات الإيديولوجية والنظرات والمؤسسات التي تقوم على أساس قاعدة اقتصادية معينة تكون مرتبطة بها عضوياً وتؤثر فيها تأثيراً فعَّالاً»[١٣٦].

إذاً، الإيديولوجية (الأفكار) والنظرات (الوعي والميول والتصوّرات)

---

(١٣٥) محمد جعفر شرف الدين، «الإمام الصدر: «مرجعاً ومفكراً إسلامياً وشهيداً»: محاضرة،» **البلاد**، السنة ٥، العدد ٢٣٠ (نيسان/ أبريل ١٩٩٥).

(١٣٦) ف. كيلي وم. كوفالزون، **المادية التاريخية**، عربه عن الروسية أحمد داود؛ أعاد النظر فيه ودققه بدر الدين السباعي (دمشق: دار الجماهير، ١٩٧٠)، ص ٨٠.

والمؤسسات (مدارس، جامعات، إدارات، ومنتظمات سياسية) هي نتيجة للقاعدة أو البناء التحتي، فالقاعدة «هي مجموع العلاقات الإنتاجية، أي مجموع العلاقات القائمة في نطاق الإنتاج والتبادل والتوزيع، التي تؤلف البنية الاقتصادية للتشكيلة الاجتماعية»[١٣٧].

ويفهم من تعبير «الوضع الاجتماعي» الصدري القاعدة. فأيّهما يحدّد الآخر؟ لا تنفي المادّيّة التاريخيّة تأثير الوعي في إنتاج تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية جديدة، ومع ذلك فهي تضع هذا الوعي في المرتبة الثانية على خلاف مثالية الصدر التي تسبغ على الوعي الاجتماعي أو الأفكار طابع الأولوية المقرّرة لمجرى التطوُّر الاجتماعي. وفي هذا تكمن إشكاليّة العلاقة بين القاعدة (الوعي) والبناء العلوي (الوضع الاجتماعي) بلغة الصدر. فالالتباس ناشئ عن التصرف بالمعاني بما يخدم النصّ الصدري، وإذا كان الموقف على هذا النحو، يصبح من المشروع التساؤل: ما دام الوعي (النصّ الديني) واحداً ثابتاً وأوليّاً ومقرّراً، فكيف يمكن أن نفهم تغيُّر التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية؟ ألم يكن من المنطقي أن ينتج وعي ثابت واقعاً ثابتاً؟

نتيجة الفصل

في هذا الفصل، بيّنا التباسات المنهج الأصولي في الإسلام الإمامي في هذا العصر، كما برزت عند محمد باقر الصدر في مسألتين: الفتاوى والفقه وسنن القرآن في قيادة الحياة أو التفسير الموضوعي للقرآن. وأردنا من هذا كلّه تتبّع منهج الصدر، بتماسكه الظاهر، من مسلماته اليقينية المأخوذة من القرآن والسّنّة والإمامة إلى نتائجه الملتبسة. إن مردّ ذلك، في نظرنا، هو مغالبة النصّ الدّيني، وإعادة فهمه، بغية تأكيد صلاحيّته لكل زمان ومكان.

إن من أسباب الإشكاليّات الصدرية في مجمل هذا المنهج أن صاحبه سعى إلى توظيف المعرفة في خدمة الإيديولوجيا. إذ، لا يخفى أن الإمام أنشأ حزب «الدعوة» في العراق سنة ١٩٥٦ بمواجهة الأحزاب القومية والعلمانية والماركسية. وأراد أن يقدم إيديولوجية إسلامية بديلة لكل ما هو قائم من نظريات وأفكار ومذاهب. فتوسّع الصدر في استنطاق الآيات. وبرز عالماً دينياً ذا باعٍ طويل في علوم الشريعة والفقه.

ولا يخفى أن الصدر، بالرغم، من أنه استفاد من أساليب العلم ومناهج

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

الفلسفة، في محاولته مقاربة الحقيقة، فإنّ الواضح أن منهجه الإسلامي جاء مخالفاً لها، بغية استخلاص نظريات اجتماعية وسياسية، تحرّر المجتمع الإسلامي من تأثير النظريات الفلسفية، والعلوم الوضعية في الاجتماع والسياسة والاقتصاد.

على أن هذا لا يسلب من منهجه إشكاليّات هي من صميمه، وصعوبات تعترض أي مثاليّة فكرية؛ دينيّة كانت أم فلسفيّة، بيّناها في هذا الفصل، وخلصنا إلى أنّها تنطوي على أحكام تحكميّة تصدر من دون دليل، أو أقله لا يمكن القطع بصحّتها، لأنّها لا تسلم بالتجربة أصلاً، وبرهانها من ذاتها. أو من مصدرها المتعالي، وصعوباتها الكبرى ليس في مثاليّتها المطلقة وحسب، بل في دعوتها إلى اعتبار العقل الوضعي للإنسان المرجعي من جنس العقل الإلهي للمتعالي.

أمّا كيف استخدم الصّدر جملة أصول منهجه الإسلامي، في الاستنباط الفقهي والتّفسير الموضوعي للقرآن، في معالجة مسألتي «المجتمع والعدالة الاجتماعية» و«الأمّة والدّولة»، فهذا ما سنراه في الفصل التالي.

الفصل الثامن

إشكاليات النظر الأصولي الصّدري في مسألتيْ «المجتمع والعدالة الاجتماعية» و «الأمّة والدّولة»

تمهيد

سنعنى، في هذا الفصل، بدراسة آراء محمد باقر الصّدر وأفكاره النظرية، وتصوراته في مسألتي «المجتمع والعدالة الاجتماعية»، و«الأمّة والدّولة». وسنركّز على مبادئ تكوين الاجتماع، والاجتماع السياسي الصّدري، انطلاقاً من نظرية الاستخلاف، ومقوّمات العدالة الاجتماعية، من تكافلٍ وتوازن، وصولاً إلى الأمّة والدّولة، مفهوماً ونشأةً ودستوراً وسلطات. ولم نشأ التوسّع في عرض الإشكاليات التي استرعت انتباهنا، ما خلا تلك التي تمتاز بها الأصولية الشّيعيّة من حيث افتراقها عن الأصولية السّنيّة، بالقول بالإمام المعصوم ونائبه المرجع.

وسنحرص على تبيان المشروع الدّيني والسياسي لمحمد باقر الصّدر، الذي يعكس تأثراً بالتجربة الإيرانية في إعادة بعث الإسلام الإمامي، وإن كان الصّدر سعى إلى إطلاق الحركة الإسلامية، في العراق، قبل نجاح ثورة الإمام الخميني بعقود، منتهجاً خطاً نضالياً وإيديولوجياً، بعد أن ملأت كتبه الآفاق، وأصبح مرجعاً دينياً مقلّداً لدى المسلمين الشّيعة.

إن دراستنا لهذا الفصل، هنا، تندرج في سياق البناء المنطقي لهذا الباب. فبعد أن عالجنا منهج الصّدر في الفقه والفتاوى والتّفسير الموضوعي للقرآن، في الفصل الأول، كان من الطبيعي أن نكمل المعالجة في تتبُّع كيفيّة تطبيق هذا المنهج على مسألتي «المجتمع والعدالة الاجتماعية»، و«الأمّة والدّولة»، لنرى كيف استخلص الصّدر نظرياته الاجتماعية والسياسية، استناداً إلى مبادئ منهجه الإسلامي وأصوله.

سوف لن نخرج عن المنهج الذي اتبعناه، في دراسة المسائل الاجتماعية والسياسية عند البنّا وقطب، في معالجة المسائل نفسها عند الصّدر؛ أولاً بسبب وحدة هذه المواضيع، وثانياً، حرصاً على منهج الدراسة الذي قرّرناه في التمهيد العام. إنّنا سنكتّف تقديم الآراء والأفكار توضيحاً وتحليلاً، مستلّة من مؤلفات الصّدر نفسه، ثم سننقد هذه التصورات النظرية تحت عنوان «الإشكاليّات»، لنبيّن ما فيها من التباسات، تبقيها موضع نظر وظنّ، لافتقارها إلى الأدلّة المقنعة.

أولاً: المجتمع

قد لا نجافي الحقيقة، إذا قلنا: إن منهج النظر الصّدري لم يتحكم بمسألة من المسائل، كما تحكم بالمسألة الاجتماعية. فالرَّباني يقرّر سلفاً كل ما هو اجتماعي، بدءاً من تكوين المجتمع، وصولاً إلى الأمانة في إقامة نظام الاستخلاف فيه.

١ ـ نشأة المجتمع والبعد الرابع للاجتماع

لا نعثر في كتابات الصدر على تعريف جامع لمفهوم المجتمع. إلاّ أنَّ بالإمكان استخراج مفهومه للمجتمع. فغالباً ما يقصد بالمجتمع الجماعة أو الجماعة البشرية، أو مجموع الإنسانية أي أفراد الإنسان. هذا، فضلاً عن تحليله لعناصر المجتمع.

فالإجتماع، لا ينشأ نشأة طبيعية، على نحو ما رأى أرسطو وأتباعه من المشّائين المسلمين العرب أن الإنسان مدني بالطبع، أو ليس نتيجة تضافر عناصر تتصل بتكوين الفرد وعجزه عن إشباع احتياجاته المتجدِّدة دوماً، أو لردّ اعتداءات الحيوان المفترس من الوحش على ما يرى ابن خلدون. إنَّها نشأة ما ورائية، قبلية، إلهية. فظهور الاجتماع الإنساني على الأرض كان تعبيراً عن قرار ربَّاني وفقاً للتفسير الموضوعي للآية ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[١].

أدّى التأمل في هذه الآية بالصدر إلى استخلاص حقيقة إنشائية تتصل بالإرادة الإلهية، تجلّت بقيام مجتمع البشر على الأرض. فالله تعالى ينبئ الملائكة بأنه «قرَّر إنشاء مجتمع على الأرض»[٢].

وهكذا يظهر، كيف أن التفسير الموضوعي للقرآن يفضي استناداً إلى الآيات إلى

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(٢) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: **التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم** (بيروت: دار التعارف، [١٩٨٠])، ص ١٢٦.

تكوين نظريات إسلامية في مجالات الحياة كافة، على خلاف ما يفهم في التفسير التقليدي، الذي قارب أكثر ما قارب الدلالات من الوجهة الفيلولوجية والظروف المحيطة بأسباب النزول، أي البيئة المخصوصة لهبوط الوحي، ففي **تفسير الجلالين**، «حصر الله الخلافة في آدم وليس في الملائكة، وذلك لتنفيذ أحكامه فيها»[٣].

فلم يكتفِ صاحب التفسير الموضوعي بتقرير المصدر الإلهي لنشأة الاجتماع، بل عكف على تحليل عناصر المجتمع كما تحتملها الآية الكريمة سالفة الذكر. وهذه العناصر تتلخّص في ثلاثة: «أولاً: الإنسان، ثانياً: الأرض أو الطبيعة على وجه عام **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾** فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام، وهناك الإنسان الذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض، ثالثاً: العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض وبالطبيعة، وتربط، من ناحية أخرى، الإنسان بأخيه الإنسان، هذه العلاقة المعنوية التي سمَّاها القرآن الكريم بالاستخلاف»[٤].

إن الكلام على العنصرين الأول والثاني (الإنسان والأرض) لا يحمل جديداً، لا في النظرية القرآنية للتكوين الاجتماعي، ولا في النظرية الصّدرية على وجه التخصيص. ذلك لأن الاجتماع هو اجتماع الإنس لا الجنّ ولا الملائكة أو الأبالسة، وعلى الأرض أو المعمورة، لا في الفضاء أو الهواء.

إن النقطة المركزية أو العنصر الحاسم في الانتظام الاجتماعي تكويناً ونشاطاً وديمومة هو ما يسمّيه الصدر «العلاقة المعنوية»، التي تحتل، في نظره، حجر الزاوية في نظرية الاجتماع الإسلامية التي تستولد في ما بعد العقيدة ونظام الحكم.

وعلى ما نخال، تبدو نظرية الاستخلاف الصدرية مقابلة (مضادة) لنظرية أسلوب الإنتاج (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج) في الماديّة التاريخيّة. والسمة العامة للاستخلاف هي المرونة، بمعنى أنه إذا كان العنصران الأولان مشتركين في كل المجتمعات، فإنّ «العلاقة المعنوية» قد تختلف من مجتمع إلى مجتمع. وهذا يقودنا إلى تناول ما يسمّيه الصدر البعد الرابع للاجتماع.

عندما تأمّل الصدر مليًا في مفهوم الاستخلاف، كعلاقة اجتماعية من زاوية نظر القرآن الكريم، وجد أن الاستخلاف «ذو أربعة أطراف، لأن «الاستخلاف يفترض مستخلفاً أيضاً. لا بدّ من مستخلف ومستخلَف عليه، ومستخلَف. فهناك إضافة إلى الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين

---

(٣) **تفسير الجلالين**، ص ٨.

(٤) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٢٦.

علاقة الاستخلاف وهو المستخلِف. إذ لا استخلاف بدون مستخلِف، فالمستخلِف هو الله سبحانه وتعالى»[٥].

فالعلاقة المعنوية هي الاستخلاف. وأطرافه، المستخلف: الإنسان وأخيه الإنسان، والمستخلَف عليه (الأرض). والمستخلِف (الله وهو البعد الرابع في التكوين الاجتماعي).

فالبعد الرابع هو عنصر الافتراق الكبير بين المجتمعات الإسلامية وسواها، وإن كان الصدر يتحدّث في كلامه على الإنسان عن الإنسانية جمعاء.

إن نظريّة الاستخلاف، كما يفهمها الصدر، وظيفتها ملء الفراغ في ما يتصل بالعلاقات القائمة في المجتمع، والناجمة أساساً عن ملكيّة وسائل الإنتاج.

لا خلاف في أن الصدر أراد أن يصوغ نظام علاقات تحلّ محل نظام العلاقات في المادية التاريخيّة. فأخضع الحقيقة الاجتماعية للحقيقة الإلهية. ولا عجب في ذلك، أليس منهجه المثالي الميتافيزيقي في التفسير القرآني يفرض مثل هذا الإخضاع؟

وطبيعي أن تتلاءم النظرة إلى الحياة مع النظرة إلى الكون، فسيادة الله في الكون سيادة واجبة في الحياة. فالله هو السيّد، وهو المالك، ودور الإنسان في ممارسة حياته إنّما هو دور الاستخلاف و «الاستئمان وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة هي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك، وإنّما هي علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها، وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك فهي علاقة استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدّياً لواجبه بهذه الخلافة وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو مالكية»[٦].

هذا التصوُّر لشبكة علاقات الاستخلاف، كما يعرضها الصدر، تنطوي على تمثّل لمثال العلاقات الاجتماعية على الأرض من وجهة نظر الإسلام القرآني.

ففي جانب، ينكر الصدر أن تكون العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة استملاك، وإنما هي علاقة استئمان، فهل التجربة التاريخيّة للبشرية، والتجربة الإسلامية جزء من التاريخ تدلّ صراحة على ذلك؟

وفي جانب ثانٍ، يتبينّ أنّ البعد الرابع للاجتماع، أي إخضاع الاجتماعي للإلهي في الاجتماع الإسلامي لم يكن مطلقاً في التاريخ. فقد أتى حين من الزمان

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

وكانت الصيغة الثلاثية هي المسيطرة أي العلاقة بين الإنسان والإنسان والطبيعة. فبتعطيل البعد الرابع «تنوعّت على مسرح الصيغة الثلاثية أشكال الملكيّة وأشكال السيادة، سيادة الإنسان على أخيه الإنسان»[٧].

وبكلام بسيط، إنَّ التنظير لصيغة ثلاثية وأخرى رباعية في الاجتماع الإنساني يعني نظرة انشطارية إلى تاريخ المجتمعات البشرية. فتلك التي سيطرت عليها صيغة العلاقات الثلاثية هي المعروفة بالجاهلية، وهذه التي احتلَّ فيها البعد الرابع (الله) عامل التكوين الرئيسي، هي التي ستكوِّن المجتمعات الإسلامية. فالاجتماع فيها يبدأ من الله وينتهي إليه. وفقاً لخطة هادفة تحت عنوان كبير الخلافة أو الاستخلاف، وهي إحدى سنن التاريخ الاجتماعيّة.

ولا تتحرّك المجتمعات الإسلامية على الأرض بلا هدف، كما هي الحال في المجتمعات الجاهليّة. فالإسلام «إذ يضع مبدأ الخلافة ويستخلف الجماعة البشرية على الأرض يضع للخلافة أهدافها الصالحة، وبهذا يحدث انقلاباً عظيماً في تصوّر الأهداف وتقييمها يؤدي بالمقابل إلى انقلاب عظيم في الوسائل والأساليب»[٨].

إنَّ الحديث عن انقلاب في تصور أهداف البشر على الأرض حمل الصدر على البحث عن مثال أعلى للحياة. فلم يعثر عليه إلاّ في الدّين الذي هو أيضاً سُنَّة من سنن الحياة يلائم الفطرة البشرية على نحو ما في الآية **﴿فأقم وجهك للدّين حنيفاً فطرتَ الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**[٩].

فالفطرة بما هي استعداد تكويني قابل، والدّين القيّم بما هو منهج حياة فاعل، وقيمومة يلتقيان عند إرادة الخلق والخلافة الإلهية. فالإسلام هو التعبير الاجتماعي عن العلاقة الاجتماعية الرباعية الأطراف «التي يدخل فيها الله بعداً رابعاً لكي يحدث تغييراً في بنية هذه العلاقة لا لكي تكون مجرّد إضافة عددية»[١٠].

٢ ـ إعادة إنتاج المجتمع الإسلامي

وعلى هذا النحو من النظر، يمضي الصدر قدماً في إعادة الاعتبار إلى الدّين في عصر بعد فيه الدّين عموماً عن توجيه الحياة. فإعادة إنتاج المجتمع الإسلامي تقضي

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٨) محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة** (بيروت: دار التعارف، [د.ت.])، ص ٤٨.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

(١٠) الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم**، ص ١٣٦.

قبل أي شيء التعلّق بالمثل الأعلى؛ فهو غاية الغايات ومحرّك الطموحات، إنَّه الله سبحانه وتعالى.

ويقضي هذا المنهج أيضاً إعادة بناء الإنسان فكرياً وإيديولوجياً بإعادة استيعابه لأصول الدين الخمسة: التوحيد: أي جمع وتعبئة «كل الطموحات والغايات في مثل أعلى واحد وهو الله»[11]. ثم العدل، وهو الأصل الثاني، وهو جانب من التوحيد، تحتاجه المسيرة الاجتماعية «لتوجيه هذه المسيرة البشرية»[12].

والأصل الثالث هو النبوة «التي توفّر الصلة الموضوعية بين الإنسان والمثل الأعلى»[13]. والأصل في النبوّة إقامة الرسالة وحمل الناس على الانصياع إلى المثل الأعلى أو الله. فالنبوّة لا تنتهي بموت النبيّ «إذا كانت المعركة قائمة وإذا ما كانت الرسالة لا تزال بحاجة إلى قائد يواصل المعركة.. يستمر هذا الجانب من دور النبي من خلال الإمامة»[14]. وهذا هو الأصل الرابع. أما الأصل الخامس فهو الإيمان بيوم القيامة، وهذا ما يوفر للإنسان «الشعور بالمسؤولية والضمانات الموضوعية»[15].

فالواضح، مما تقدّم، أن الصّدر أراد ربط الاجتماعي بالإلهي، وفقاً لنظرية الاستخلاف القرآنية، فدورة التاريخ محورها الإنسان تبدأ من الله وإليه تعود.

وفي هذا التصوّر، نعالج مسألة العدالة الاجتماعيّة عند السيد محمد باقر الصدر.

ثانياً: العدالة الاجتماعية

لا يستقيم النظر الصدري إلى العدالة الاجتماعية إلاَّ في ضوء مفاهيم العناصر المكوِّنة للمجتمع. من مفهوم الملكيَّة إلى الأمانة ومسألة الخلود عن طريق الإيمان بيوم القيامة، لجهة ما يبعثه في النفس من تصحيح لمفاهيم الحياة والموت والخلود في المجتمعات الجاهلية، حيث تنتهي الحياة بالموت، وتنصبّ جهود الفرد على إشباع ما لدى الإنسان من غرائز وشهوات «ولإزالة هذا التصوّر واستئصال جذوره النفسية من الإنسان شجب الإسلام المال وتجميعه وادخاره والتكاثر فيه كهدف، ونفى أيّ دور له في تخليد الإنسان أو منحه وجوداً حقيقياً أكبر»[16].

---

(11) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(12) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(13) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(14) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(15) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(16) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ٤٩.

وبتحديد معايير النظر إلى قضية العدالة الاجتماعية في الإسلام، حاولنا أن نعثر على معالجة محدَّدة للصدر في هذا المجال فوجدنا صعوبة، لأنَّه لم يفرد بحثاً قائماً بذاته لهذه المسألة، ولا سيّما أنّنا لم نجد بين آثاره المكتوبة كتاب **مجتمعنا**. ولا ندري إذا كان صدر أو لم يصدر. فلجأنا إلى كتاباته الأخرى المبثوثة في كتابيه **اقتصادنا**، **والإسلام يقود الحياة**، لاستخراج نظرته إلى «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، كما استخلصها من الآيات الكريمة ومن السُنة التي تشمل أفعال وأقوال الأئمّة المعصومين، والتي يتعينّ على وليّ الأمر وضع الصيغ الممكنة لإقامة العدالة الاجتماعية على الأرض.

وربّما أثار البعض هذا التساؤل؛ كيف يمكن استنباط حلول اقتصادية اجتماعية من نصوص ثابتة لأوضاع متحرّكة؟

الصدر نفسه، يتنبّه لهذا التساؤل، وينسبه إلى المتشكّكين، الذين يتساءلون كيف يمكن «أن تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية في نهاية القرن العشرين على أساس الإسلام مع ما طرأ على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بعد قرابة أربعة عشر قرناً من توسّع وتعقيد وما يواجه إنسان اليوم من مشاكل نتيجة لذلك»[١٧].

يعرض الصدر هذا التشكيك تمهيداً لدحضه ورفعه من الأذهان. وفي جوابه يؤكّد أن الإسلام قادر على قيادة الحياة وتنظيمها ضمن أطره الحيّة دائماً. وأحكام الإسلام قسمان الثابت والمتحرّك. والثابت يوجه المتحرّك. «والعناصر الثابتة هي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسُنة فيما يتصل بالحياة الاقتصادية، والعناصر المرنة والمتحرّكة هي تلك التي تستمدّ ـ في ضوء طبيعة المرحلة في كل ظرف ـ من المؤشّرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة»[١٨].

فالشريعة بنصوصها النهائية القرآن وسنّة النبي والأئمّة المعصومين تحمل الخطوط العريضة لأية قضية في حياة الإنسان، يبقى على وليّ الأمر العثور على استنباط المبادئ المتحرّكة من المؤشرات الإسلامية العامة. بمعنى آخر، إيجاد الحلول للمعضلات الاقتصادية في أيّ زمان تبرز فيه. وهذا ما فعله الصدر في ما يعود للعدالة الاجتماعية في الإسلام.

ومن هذا الباب التشريعي لملء منطقة الفراغ، انبرى الصدر يتصدى لمسألة العدالة الاجتماعية، فاهتدى إلى مبادئ وقواعد وسنن، من الطبيعي أن تندرج في

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٣.

سياق النظر الإسلامي إلى شؤون الحياة.

إنَّ البحث عن مبادئ الاقتصاد الإسلامي قاد الصدر إلى معالجة العدالة الاجتماعية كمبدأ ثالث من مبادئ الاقتصاد الإسلامي. كل ذلك على نقيض النظامين الاقتصاديين العالميين الرأسمالي والاشتراكي.

فالمبدأ الأول هو الملكية المزدوجة، ذلك لأن المجتمع الرأسمالي يؤمن بالملكية الخاصة كقاعدة عامة... والمجتمع الاشتراكي على العكس.. فإن الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العام، الذي يطبَّق على كل أنواع الثروة في البلاد. . وأمَّا المجتمع الإسلامي فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكل من المجتمعين. لأن المذهب الإسلامي يقرّر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد، فيضع بذلك «مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً عن الشكل الواحد للملكية، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية. فهو يؤمن بالملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدّولة»[١٩].

وقاعدة الملكية المتنوعة ذات الأشكال الثلاثة تبدو ضرورية في نظام الصدر الاقتصادي، بهدف تمييزه عن النظامين الآخرين تمييزاً جوهرياً افتراقياً. فهو بريء من آفاتهما، وخاضع بالتالي لإطار خاص من القيم والمفاهيم «تناقض الأسس والقواعد والقيم والمفاهيم التي قامت عليها الرأسمالية الحرَّة والاشتراكية الماركسية»[٢٠].

وأغلب الظنّ أن معاندة الصدر للمذهبين الرأسمالي والماركسي كنظامين للحياة عموماً والحياة الاقتصادية والاجتماعية، خصوصاً، تستند إلى سببين اثنين: الأول إبعاد آفاتهما عن الإسلام، والثاني إظهار تفوّق الإسلام عليهما، وتأكيد الصفة الإلهيّة للمجتمع الإسلامي.

أمّا الركن الثاني من أركان الاقتصاد الإسلامي، فهو ممارسة النشاط الاقتصادي بحرية محدودة، مختلفة عن حدود ممارسة هذا النشاط في النظامين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي. «فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع.. يقف الإسلام موقفه الذي يتفق مع طبيعته العامة فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم

(١٩) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها**، ط ١٦ (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢)، ص ٢٩٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

والمثل، التي تهذّب الحرية وتصقلها، وتجعل منها أداة خير للإنسانيّة كلّها»[٢١].

وحدود هذه الحرية تكمن في البناء الروحي للإنسان المسلم من جهة، وفي قوة الشرع الرادع من جهة أخرى. وكأن فكرة المثال تحوم فوق كل البناء الفكري والعقائدي للإمام الصدر. وقوة الشرع تظهر في المبدأ القائل: «إنَّه لا حرية للشخص فيما نصّت عليه الشريعة المقدّسة، من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن بها الإسلام»[٢٢].

ووليّ الأمر المشرف على الأنشطة الاجتماعية كافَّة يمنع القيام ببعض الأعمال المحرَّمة كالربا والإحتكار، ويبيح القيام بأعمال أخرى كإحياء الأرض، واستخراج المعادن، وشقّ الأنهار.

قدَّمنا أن العدالة الاجتماعية هي المبدأ الثالث من مبادئ الاقتصاد الإسلامي. والعدالة هذه وضع لها الإسلام إطاراً تطبيقياً. فهي لا تتحقّق إلاَّ في مجتمع يقوده الإسلام دون سائر النظريات والمذاهب.

والعدالة الإسلامية، تبتعد عن «التجريد العام»[٢٣]، فهي، ليست معزولة عن الواقع المتغيّر. لقد حدَّد الإسلام مفهوم العدالة، وطبقّه في واقع اجتماعي حيّ. ومن هنا، يصحّ الكلام على الخاصيّة الثانية للعدالة في الإسلام، وهي النسبية في تجسيدها، فلا صيغ ثابتة للعدالة. وتختلف متطلباتها باختلاف الظروف الاقتصادية للمجتمع، والأوضاع المادية التي تكتنفه، فقد يكون القيام بعمل مضراً بالمجتمع وكيانه الضروري في زمان دون زمان، «فلا يمكن تفصيل ذلك في صيغ دستورية ثابتة وإنَّما السبيل الوحيد هو فسح المجال لوليّ الأمر بصفته سلطة مراقبة وموجهة ومحدّدة لحريات الأفراد فيما يفعلون أو يتركون من الأمور المباحة بالشرع، وفقاً للمثل الإسلامي في المجتمع»[٢٤]. فوليّ الأمر مكلَّف بإقامة العدل الاجتماعي الذي هو التعبير عن العدل الإلهي «الذي نادى به الأنبياء وأكدَّت عليه رسالة السماء»[٢٥].

وهذه المعادلة التصوّريّة: ربط العدل الاجتماعي بالعدل الإلهي، سنَّة من سنن القرآن يتعينّ تكرارها في حياة الجماعة على الأرض.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢٥) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ٤٧.

فالعدل الإلهي يحدّد مسؤولية الجماعة أمام الله تبعاً لنظرية الاستخلاف، وهذه المسؤولية تقضي بأمرين: «أحدهما: العدل في توزيع الثروة أي أن لا يقع تصرّف في الثروة التي استخلفت عليها الجماعة تصرُّفاً يتعارض مع خلافتها العامة وحقها ككل فيما خلق الله. والآخر: العدل في رعاية الثروة وتنميتها وذلك ببذل مجمل طاقاتها في استثمار الكون وإعمار الأرض وتوفير النعم»[٢٦].

والإسلام عندما يتحدّث عن عدالة في توزيع الثروة ووفرة في إنتاج هذه الثروة يتحدّث عن قانون إلهي ـ تاريخي، ذلك لأنَّ تطبيق الشريعة وأحكامها «في علاقات التوزيع تؤدّي دائماً وباستمرار إلى وفرة الإنتاج وإلى زيادة الثروة، إلى أن يفتح على الناس بركات السماء والأرض»[٢٧].

وهذا القانون ـ السُّنة استنبطه الصدر من الآيات **﴿وألَّوِ استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاً﴾**[٢٨]، **﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾**[٢٩] و **﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾**[٣٠].

فالقرآن يؤكّد على عدالة توزيع الثروة، وشريعة السماء نزلت من أجل تقرير عدالة التوزيع، و «من أجل إنشاء علاقات التوزيع على أسس عادلة»[٣١].

في الأساس التصوّري لمفهوم العدالة، يحاول الصدر أن يخرج من الآيات ما يدعم مذهبه في أن العدالة الاجتماعية أصل من أصول الاجتماع في الإسلام. فالتمسُّك بأهداب الدّين شرط الثروة عطاء ووفرة، وإقامة حدود الله بشأن العدل الاجتماعي، وتجربة الرسول بمؤاخاته بين الأنصار والمهاجرين تصب في مجرى تأسيس نظام اجتماعي عادل. والجماعة هي المسؤولة عن العدالة وفقاً لمبدأين جوهريين. «مبدأ التكافل العام... ومبدأ التوازن الاجتماعي»[٣٢].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٧) الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتجزيئي في القرآن الكريم**، ص ٧٠.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة الجن،» الآية ١٦.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٩٦.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٦٦.

(٣١) الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتجزيئي في القرآن الكريم**، ص ٦٩.

(٣٢) الصدر، **اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها**، ص ١٠٣.

١ ـ التكافل الاجتماعي

هو مبدأ من مبادئ الضمان الاجتماعي فرضه الإسلام على المسلمين فرض كفاية. وهو يعني «كفالة بعضهم لبعض، ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته»[٣٣].

والتكافل كمبدأ عام له صفة إلزامية على المسلمين، يلزم به الشرع، والدولة بحكم أمانتها «مخوّلة حقّ إكراه كل فرد على أداء واجباته الشرعية، وامتثال التكاليف التي كلّفه الله بها»[٣٤].

ويشمل التكافل العاجزين، الذين يحتاجون إلى من يمدّهم بالمال الكافي والضروري لسدّ حوائجهم من المأكل والملبس والمسكن.

ويلجأ الصدر إلى سُنَّة المعصومين، يستنبط من نصوصها التشريعية مبدأ التكافل وحدوده، فيستند إلى حديث للإمام جعفر الصادق قال فيه: «أيّما مؤمن منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج إليه، وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقّة عيناه، مغلولة يداه إلى عنقه فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار، وواضح أن الأمر به إلى النار يدلّ على: أن المؤمن يجب عليه إشباع حاجة أخيه في حدود قدرته»[٣٥].

إذاً، لا يعتمد صاحب **اقتصادنا** على إحدى الآيات الشريفة لاستنباط مبدأه التشريعي: التكافل، بل على حديث منسوب لأحد الأئمّة المعصومين، فيستوي النصّ الإنسي مع النصّ القدسي في إنتاج عقلي أصولي إسلامي يجاري العصر الراهن. بكلّ ما فيه من محاولات لإقامة التآخي بين البشر.

٢ ـ التوازن الاجتماعي

وهو المبدأ الثاني للعدالة الاجتماعية في الإسلام. ولعلّه الأهم في بلورة النظرية الاجتماعية الصدرية.

تنهض نظرية التوازن هذه على دعائم ما ورائية ثابتة ينبغي التسليم بها، وعلى حاجة اجتماعية لتضييق شقة التباعد بين الأغنياء والفقراء في المجتمع. وهي تحاول أن تسقط النظريات الوضعية حول تأثير العوامل الاقتصادية في نشأة التفاوت الطبقي بين الناس في المجتمع الواحد أو الأمّة الواحدة، وتعالج التفاوت في مستوى معيشة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٩٩.

المسلمين، باعتبار أن الفروقات الفردية التي تؤدي إلى الغنى والفقر هي حقيقة كونية فطرية. فأفراد النوع البشري متفاوتون في مختلف الخصائص والصفات النفسية والفكرية والجسدية. وهذا الاختلاف يفرض ذاته على التشريع في المجتمع. «إن الاختلاف بين الأفراد حقيقة مطلقة وليس نتيجة إطار اجتماعي معيَّن. فلا يمكن لنظرة واقعيَّة تجاهلها، ولا لنظام اجتماعي إلغاؤه في التشريع، أو في عملية تغيير لنوع العلاقات الاجتماعية»[36].

فالاختلاف التكويني بين قابليات الأفراد وكفاءاتهم وقدراتهم وطاقاتهم لا مجال لمغالبته، فلا بدَّ من تشييد التشريع الإسلامي على قاعدته. أما القاعدة الثانية فهي قاعدة مذهبية في الاقتصاد الإسلامي، وفي نظام توزيع الثروة. وقوامها أن العمل هو أساس الملكية في نظر الإسلام «وهذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل تعبير عن ميل طبيعي في الإنسان إلى تملّك نتائج عمله، ومردّ هذا الميل إلى شعور كل فرد بالسيطرة على عمله. . وبذلك تكون الملكية القائمة على أساس العمل حقاً للإنسان، نابعاً من مشاعره الأصليَّة»[37].

قد يكون الإنسان بتكوينه النفسي مثالاً للسيطرة على ما نتج من عمله ويتملّكه. ولكن هل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تلعب دوراً في حيازة الثروة وتوزيعها في ما بعد؟

فالتوازن الاجتماعي قاعدتاه ثابتتان: الاختلاف الموضوعي بين الناس بالتكوين والنزعة الفطرية في الإنسان للتملّك.

هذا التفاوت الموضوعي يقرّه الإسلام، وهو يؤدّي إلى اختلاف بين الناس في مستوى المعيشة. لذا، يعتبر الصدر أن التوازن الاجتماعي هو «التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل»[38].

لا يبحث الصدر عن صلة مستوى المعيشة بمستوى الدخل. وبالتالي، فالإسلام يسعى إلى أن يحيا الناس مستوى واحداً من المعيشة مع درجات داخل هذا المستوى، الأمر الذي لا يؤدّي إلى تناقضات صارخة كما هي الحال في المجتمع الرأسمالي. ويتعينّ على الدولة إيجاد التوازن الاجتماعي معيشياً، «بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها»[39].

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٠٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٠٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٠٩.

ومن هذه الطرق الزكاة، التي تعطى للفقير والمحتاج حتى يغنى وفقاً لما جاء في الحديث أن «الإمام موسى بن جعفر ذكر بشأن تحديد مسؤولية الولي في أموال الزكاة: أن الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له، على ثمانية أسهم، للفقراء والمساكين. يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقية»(٤٠).

فغاية الإسلام إقامة التوازن الاجتماعي لتوفير الغنى لسائر الأفراد. فبعد الزكاة المفروضة شرعاً يرى الصدر أن ثمة إمكانيات أمام الدولة يمكن أن تقوم بها لتحقيق التوازن: «أولاً: فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة، وينفق منها لرعاية التوازن العام. ثانياً، إيجاد قطاعات لملكيَّة الدولة، وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات، لأغراض التوازن. وثالثاً: طبيعة التشريع الإسلامي، الذي ينظم الحياة الاقتصادية في مختلف الحقول»(٤١).

والمقصود بالضرائب الثابتة ما نصّ عليه الشرع من زكاة وخمس. وهاتان الفريضتان إنّما شرّعتا لمعالجة الفقر، و«الارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه الأغنياء، تحقيقاً للتوازن الاجتماعي بمفهومه في الإسلام»(٤٢).

إنَّ الفقر والغنى، من وجهة نظر الصدر، لا يتحددان تحديداً مطلقاً. ولا هما ثابتان لجهة المفهوم، والسمة العامة للفقر كما يفهمه الإسلام المرونة. وعليه «فالفقير هو من لم يظفر بمستوى من المعيشة، يمكّنه من إشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية، بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد»(٤٣).

ولا غرابة في مرونة مفهوم يتعلّق به حكم شرعي «كالفقر الذي ربطت به الزكاة، ولا يعني هذا تغيّر الحكم الشرعي، بل هو حكم ثابت لمفهوم خاص، والتغيّر إنّما هو في واقع هذا المفهوم، تبعاً للظروف»(٤٤).

ولم يكتف الصدر بتطوير مفهومي الزكاة والفقر، بل عاد إلى النصوص القرآنية وأحاديث الأئمَّة يبحث فيها عن أصل شرعي لمبدأ إيجاد قطاعات ترفد وليّ الأمر بالمال لمساعدة الفقراء والمحتاجين. «فقد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٠٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٧١١ ـ ٧١٢.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧١٢.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧١٥.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧١٦.

(ع): أن على الوالي في حال عدم كفاية الزكاة، أن يموّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا... وكلمة (من عنده) تدلّ على أن غير الزكاة من موارد بيت المال، يتسع لاستخدامه في سبيل إيجاد التوازن، بإغناء الفقراء، ورفع مستوى معيشتهم»[٤٥].

وثمة قطاعات أخرى، يدرسها الاقتصاد الإسلامي لمعالجة التفاوت في توزع الثروة ومستوى الدخل. ومنها ما نصّت عليه الآية **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾**[٤٦].

الفيء في الأصل ما يغنمه المسلمون من الكفّار من دون قتال. وهو ملك للدولة «والآية تدل بوضوح على أن إعداد الفيء للإنفاق على الفقراء يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع، ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام، ولا يكون دُولة بين الأغنياء خاصة»[٤٧].

على أن الصدر، لا يلبث أن يذهب في مبحثه عن تحقيق التوازن الاجتماعي مذهب الحدّ من تكديس الثروات ومحاربة الاحتكار. فالإسلام لا يقرّ الربا مثلاً، والدولة مطالبة بحدود التشريع الإسلامي بقواعده العامة، وبالصلاحية الممنوحة لها، ملء منطقة الفراغ.

ويمكن حصر مجالات التشريع في: ١ ـ «المنع عن اكتناز النقود وإلغاء الفائدة يقضي على دور المصارف الرأسمالية في إيجاد التناقض والإخلال بالتوازن الاجتماعي»[٤٨]. ٢ ـ «وتشريع أحكام الإرث، الذي يقتسم التركة بموجبه غالباً على عدد من الأقرباء والورثة... يعتبر ضماناً آخر للتوازن»[٤٩].

فمبدأ التوريث الذي جاء به الإسلام يمنع تمركز الثروة، ويؤدّي إلى تفتيتها أو توزيعها على أفراد العائلة والأقارب وفقاً لنصوص مبيّنة في القرآن الكريم.

ومبادئ التشريع الإسلامي جاءت لتنظيم حياة البشر الاقتصادية والاجتماعية في كل الأزمنة والأمكنة حيث تعيش الجماعة الإسلامية، فهي إن لم تكن كافية،

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧١٦ ـ ٧١٧.
(٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية ٧.
(٤٧) الصدر، المصدر نفسه، ص ٧١٧.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧١٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧١٩.

بعينها، للإجابة عن الوضعيات المتغيّرة أمكن الحديث عن منطقة الفراغ التي لا تعدّ نقصاً، في نظر الصدر، بل تعبّر عن قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة. لأن الشريعة «لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف»(٥٠).

وعلى نحو يعوزه الترابط والتسويغ المنطقي يستدلّ الصدر على شرعيّة صلاحيات وليّ الأمر في سدّ منطقة الفراغ بالآية **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**(٥١) ذلك لأن الآية تفيد معنى الطاعة إطلاقاً، ولا يستدَلّ منها على ملء منطقة الفراغ بحال.

٣ ـ وهذا يؤدي إلى العنصر الثالث من مبادئ التشريع الإسلامي القاضي بملء منطقة الفراغ. وهذه مسؤولية الدولة الإسلامية، ويتولاّه وليّ الأمر في ضوء الآية الآنفة وفقاً لصلاحياته، «فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمته أو وجوبه... يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به»(٥٢).

ويبدو مما تقدَّم أن النظرية الإسلامية، في مسألة العدالة الاجتماعية، تختلف عن نظيرتها في الفلسفة الماركسية، ومردُّها، إلى «سوء التوزيع والانحراف عن العلاقات الصالحة التي يجب أن تربط الأغنياء بالفقراء»(٥٣) مستشهداً بقول للإمام علي جاء فيه: ما جاع فقير إلاّ بما متّع غني.

وفي الواقع، شاء الصدر أن يبرز تفوّق نظرية العدالة الاجتماعية في الإسلام على النظريات الأخرى. وأن يسقط تعاليم الماديّة التاريخيّة بجملتها حول المجتمع نشأة وتطوراً. «فهذا الوعي الإسلامي لقضايا العدالة الاجتماعية في التوزيع، الذي لم يوجد نظيره حتى في مجتمعات أرقى من المجتمع الإسلامي في شروطه المادية، لا يمكن أن يكون وليد المحراث والتجارة البدائية أو الصناعية اليدويّة. وما إليها من وسائل المعيشة التي كانت كل المجتمعات تعرفها»(٥٤).

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٢٥.

(٥١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٥٢) الصدر، المصدر نفسه، ص ٧٢٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

ثالثاً: الإشكاليّات الصَّدريَّة في نظرية المجتمع والعدالة الاجتماعية

لن نعكف على تبيان الإشكاليّات الممكنة، والكامنة في نظرية الاجتماع، كما عرضها الصدر، مستقاة من الكتاب الكريم؛ ذلك لأنّنا لسنا بوارد محادثة النظرة القرآنية في هذا الشأن. وما يعنينا نقطة واحدة هي الاستخلاف، لما لها من صلة لاحقاً، في إقامة العقيدة الاجتماعية في الإسلام على مستوى النظام الاجتماعي العادل.

١ ـ إشكاليّة الاستخلاف

كان من الممكن أن لا ينطوي الاستخلاف على إشكاليّة لو بقي في إطاره الضيق من حيث الخلافة عن الله على الأرض. أما وقد أسبغ عليه الصدر معاني أوسع لمقاربته مع نظريات فلسفية أو تاريخية؛ فإن الأمر خرج عن دائرة المفهوم اللفظي للآية إلى المفهوم المعنوي. وهنا يكمن الإشكال. فمن جانب ثمّة مفهوم الأمانة أو الاستئمان في الحديث عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وهي على نقيض مفهوم الملكيّة. فالتصوّر القرآني كتصور قبلي ينظر إلى صلة الإنسان بالطبيعة كصلة تصوُّرية على مستوى «ما يجب أن يكون»، لا على مستوى ما هو كائن. فالأصل في الإسلام انعدام الملكيّة للأشياء والأرض والمياه والخيرات، بل الائتمان. والسؤال الذي يثار: هل يجوز التصرّف بالأمانة، أي الانتفاع بها، وما هي شروط هذا الانتفاع؟

لا يتعمّق الصدر في عرض هذه الإشكاليّة، التي لا تلبث أن تتحوّل إلى التباس مستعصٍ على النظر: فمن هو المؤتمن وكيف يكون الائتمان؟

تدلّ التجربة التاريخيّة أن العلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقة استملاك وإنتاج للخيرات، وأن الملكيّة الخاصة لوسائل الإنتاج ارتبطت على نحو وثيق ببلورة الشخصيّة الفردية، وما نجم عنها من حقوق وواجبات وعلاقات بين البشر، وإرادة فعل. وهي بحسب هيغل، علاقة ضرورية بين الإنسان والطبيعة ذلك لأن «قوام الحياة أن تكون لك سلطة خارجية على الشيء، أما جانب المنفعة الجزئية فهو أن تجعل شيئاً ما ملكك لقضاء حاجة طبيعية أو دافعاً أو نزوة، وهكذا تشبع المنفعة الجزئية عن طريق الحيازة، لكنّي أنا نفسي بوصفي إرادة حرّة فأنا هدف لنفسي في ما أملك، وبذلك أكون أيضاً لأول مرّة إرادة فعليّة. وهذا هو الجانب الذي يشكّل مقولة الملكيّة وهو العامل الحقيقي السليم في الحيازة»[٥٥].

(٥٥) فريدريك هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١٥٥.

فالمثالية الهيغلية، وهي تدرس العلاقة بين الفرد والوجود الطبيعي، تلاحظ أن الإرادة الفردية تتمظهر في الخارج في شكل حيازة أو ملكيّة، ومنها تنشأ الكيانية الاجتماعية للفرد والجماعة.

والملاحظ أن نظرية الاستئمان في المثالية الصدرية الإسلامية تتجاوز كل ما هو واقعي وتاريخي في البحث عمّا نزعمه من مماثلة مع الماديّة التاريخيّة، التي تتحدّث عن عصر تنعدم فيه الملكية الخاصة للأشياء المنتجة والسلع. وكأن الصدر، هنا يقرّر انطلاقاً من آية الاستخلاف أن الإسلام، أصلاً، لم يقرّ الملكية الخاصة للطبيعة وعناصرها الحيوية، وبالتالي، فهو سابق للماركسية في هذا المجال.

إن تغييب الدراسة التاريخيّة لتطور علاقة الإنسان بالطبيعة، أفقد الصدر حجيّة الربط بين آية الاستخلاف ومدلولاتها القريبة والبعيدة. فملكيّة الأرض نشأت تاريخياً مرتبطة بالحراثة، وملكية النقود ارتبطت بصورة رئيسية بظهور نظام تبادل السلع بين الأفراد، وتقسيم العمل ودوره في القضاء على الإنتاج التعاوني. فتقسيم العمل الذي يتسرّب ببطء إلى عملية الإنتاج «قوض الطبيعة الجماعية التعاونية للإنتاج والتملّك. وجعل التملّك من قبل الأفراد القاعدة السائدة بكثرة»[٥٦].

وما دامت آية الاستخلاف لم تنصّ صراحة على مقولة الاستئمان أو الأمانة. بقي أن الصدر حمّلها معنى ضمنياً، أو رأى فيها رأياً ضمنياً؛ أودى به إلى الاعتقاد الضمني الذي يطلق على الاعتقاد «الناشئ عن التقليد، أو المصحوب بالحذر، أو المجرّد من الرويّة والفكر»[٥٧].

والحقّ إن مقولة الصدر في الأمانة تقوم مكان مقولة السيادة والملكية، لكنّها تفتقر إلى ما يوجب القول بها، ويوضحها ويعيدها إلى مبدأ لا خلاف حوله، ولا لبس بشأن يقينيّته.

إنَّ الصدر أراد أن يضفي دلالة جديدة على آية الخلق والاستخلاف بغرض محدَّد: تكوين نظرية إسلامية في الاجتماع بموازاة النظريات السائدة التي دعت إمَّا: إلى الإصلاح الاجتماعي أو الانقلاب الاجتماعي من طريق التغيير الثوري، وإحلال سيطرة طبقية محل سيطرة طبقية. وهو في عمله هذا، ظلَّ مدفوعاً بإحياء فكرة

---

(٥٦) فريدريك إنجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدّولة** (بيروت: دار النداء، [د.ت.])، ص ٢٠٨.

(٥٧) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤)، مادة ضمني.

الإسلام عن الإنسان وربطه بالخالق قبلاً وبعداً. علَّ في هذا الربط تذكيراً له بالحساب والعقاب لتحسين مسلكيته تجاه نفسه وتجاه أبناء جنسه، للحدّ من رغباته ونزواته ولإحداث نظام العدل داخل نفسه وخارجها.

٢ ـ إشكاليّات العدالة الاجتماعية

لا تنفصل عناصر نظرية العدالة الاجتماعية الصدرية عن جملة مكوِّنات النظرة إلى الاجتماع وغاياته وضوابطه الإلهية، بدءاً من نظرية الاستخلاف وصولاً إلى نظرية حق وليّ الأمر في ملء منطقة الفراغ تشريعاً إسلامياً يخدم مسألة العدل في المجتمع.

وإذا كانت مسألة الاستخلاف تنطوي على إشكاليّة تصوّرية بأساسها لجهة إخضاع الاجتماعي للإلهي؛ فإنَّ الأمر في مسألة العدالة يتخذ شكلاً مغايراً على مستوى التطبيق، فالنصوص جاهزة إجمالاً لإقامة العدالة، وما على الفقيه أو وليّ الأمر إلاّ وضعها في حيّز التنفيذ، لما فيه خير الإسلام والمسلمين.

ومع ذلك، نرى لزاماً أن نبحث عن مرتكزات العدالة الاجتماعية في الإسلام في نظر الصدر.

أ ـ إشكاليّة الملكيّة

رأينا لا ملكيّة أو سيادة في نظرية الاستخلاف القرآنيّة. لكن الصدر لا يلبث أن ينعطف إلى زاوية الأخذ بمقولة الملكيّة، على اعتبار أن الواقع القانون المتحيّز، في المجتمع أو المجتمعات التي يقاربها الصدر، لا يقبل الجدل أو النقاش لجهة نصّه على الملكية خاصة كانت أم عامة. فماذا يعني هذا الانعطاف؟ هل هو تعبير عن عدم ترسّخ فكرة الأمانة مكان الملكيّة في ذهن الصدر أم هو تسليم بالواقع القائم الذي يتعذَّر عليه معاندته؟

أيّا تكن الإجابة عن هذين التساؤلين، فالطبيعي أن نمضي مع الصدر نترصَّد ما قاله، في هذا الصدد، وما نلتمسه من التباسات في قوله.

وإذا كان ليس غريباً أن يتصدَّى الصدر إلى مسألة ملكية الخيرات ووسائل الإنتاج، على قاعدة التميّز عن الرأسمالية والاشتراكية، في النظرة ما بين أشكال ثلاثة للملكية، فإنه تجنّب الخوض في الفرق ما بين الملكية العامة وملكية الدولة في مجتمع لم تعد فيه الدولة ظاهرة طبيعية وحسب، بل مركز الثقل في التنظيم الاجتماعي ككل.

هذا في جانب. وفي جانب آخر، لم يبحث الصدر الصلة ما بين الملكية والعمل على نحو واضح، لقد اعتبر أن الملكية هي نتيجة العمل. ولكن التجربة تؤكد أن حيازة الثروة قد تحصل من دون عمل. فالملكية في مرحلة ما تأتي بالملكية

من خلال التبادل المالي وسواه من ضروب الأنشطة الاقتصادية المختلفة. وفي جانب ثالث: من أين اهتدى الصدر إلى نظرية الملكية المزدوجة (خاصة وعامة)؟ وما هي أصولها الشرعية أو مرتكزاتها الواقعية؟

ب ـ إشكالية نشأة التفاوت الاجتماعي

يتعرَّض الصدر لمسألة التفاوت الاجتماعي في معرض الكلام على التوازن الاجتماعي، وكيفية إقامته؛ انطلاقاً من دعوى مؤداها أن التفاوت بين الأفراد حقيقة فطرية أي قبلية تتصل بالتكوين، ويتعيَّن أن تفرض ذاتها كحقيقة مسلَّم بها في التشريع، فهي ليست وليدة إطار اجتماعي، أو ظروف تتصل بواقع علاقات الإنتاج، وحدود الملكية أو عدم الملكية لها.

لا مراء، في أن الفروقات التكوينية بين أفراد النوع الإنساني، من شأنها أن تترك بصماتها التأثيرية على مجرى حياة الفرد، ودوره ضمن دائرة الجماعة والمجتمع. ولكن الاكتفاء بهذه الفروقات في تفسير التفاوت الطبقي بين الناس يجانب الصواب، إذا ما نظرنا إليه نظرة تأخذ في الحسبان تأثير البيئة والوسط الجغرافي وشكل الإنتاج ومستواه وعلاقات الإنتاج في نمو هذه الفروقات، أو إعادة تكوينها، لأنه لا يمكن، بحال من الأحوال، فصل الإنسان عن بيئته ووسطه.

إن التسليم بلا نهائية الفروقات التكوينية، بيولوجياً ووراثياً، يؤدي إلى نتائج لا تخدم فكرة الإنسان المتطوّر والمتكيّف، في دائرة الاجتماع وتضفي مشروعية على التفاوت الهائل بين ثروات الأفراد وأدوارهم في التملُّك والسيطرة، الأمر الذي يؤدي إلى قطع الطريق أمام محاولات التغيير الاجتماعي؛ فإمكانيات الأفراد لا تتحرَّك في فراغ ولا تفعل فعلها خارج إطار الواقع الاجتماعي ومؤسساته السياسية والاقتصادية والقانونية، والتراتب المجتمعي المكرّس في دستور ودولة وأجهزة مختلفة.

ج ـ إشكاليَّة مستوى الدخل والمعيشة

من الطبيعي أن يقود منطق الدفاع عن التفاوت الاجتماعي الصدر إلى اعتبار أن إقامة التوازن في المجتمع تكون على مستوى المعيشة، لا على مستوى الدخل. وهذا يعني إقراراً ضمنياً أن الدخل يتحكَّم بمستوى معيشة الأفراد. فكلما زاد الدخل تحسن إشباع احتياجات الناس. ولَمَّا كان الدخل يتوقف على الإنتاج وموقع الأفراد داخل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية أضحى مستوى المعيشة أو الاستهلاك مرتبطاً بمستوى الدخل. من هنا، تبرز المشكلة: كيف يمكن معالجة مستوى المعيشة ما دامت مسألة الدخل لم تعالج؟

إنَّ معالجة مسألة الدخل، بكل تشعباتها من مصادر وطرائق ونتائج، يدخلنا في

متاهات تبدأ ولا تنتهي، إن في النظام الاقتصادي الرأسمالي في مراحله المختلفة السابقة والراهنة، وإن في النظام الاقتصادي الاشتراكي، الذي انتهى لاحقاً إلى الفشل.

لقد تجنب الصدر الخوض في هذه المسائل، ونظر إلى إقامة التوازن الاجتماعي بطريقة مكيالية كما يحصل في الموازين والمكاييل على مستوى تحسين المعيشة، وردم الهوّة بين الناس في تلبية احتياجاتهم الضرورية والكمالية، من خلال الزكاة والخمس، ووضع التشريعات الملائمة لتحصيلهما، والنتيجة أن الصدر لا يتعرّض للأسباب الآيلة إلى التفاوت، ولا يعالجها، بل يعالج نتائجها.

د ـ إشكاليّة الغنى والفقر

وثمّة حلقة جديدة من حلقات النظام الاقتصادي الصدري بنزعته المثالية تتمثل في إشكالية جديدة حول النظرة إلى الغنى والفقر. فهما نتاجان أخلاقيان، وليسا نتاج الملكية أو عدمها، ومجمل العلاقات السائدة في الرأسمالية والتشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية السابقة عليها منذ عصر حيازة الثروة والنقود. ومرة أخرى تقدم الزكاة حلاً لقضية الغنى والفقر، فيعطى الأفراد من المال ما يغنيهم في سدّ حوائجهم. أما الفروقات الهائلة بين الأغنياء والفقراء والفروقات الاجتماعية الناجمة عنها فمسألة خالدة، لا يتناولها الصدر على مستوى إعادة توزيع الثروة من خلال تصحيح الخلل في مكامن الإنتاج، ومجمل ما يتصل به في بناءات فوقية، تبدأ بالوعي الاجتماعي وتنتهي بالدولة ومؤسساتها وتشريعاتها الاقتصادية.

وباختصار، فإنَّ جملة الإشكاليات التي تعرضنا لها، والتي يمكن أن تنشأ عن الفكرة الاقتصادية كما يقدمها الإسلاميون المعاصرون، تنجم عن المنطق الداخلي للمشروع الإسلامي الذي يفتقد الاستقرار، وينطلق من آيات وأحاديث أو أفعال قدسية، يعتدّ بها، من دون ملامسة الواقع في حركته وارتباطاته السببية وقوانينه العامة والخاصة.

وكما هو معلوم، فإن الصدر أراد أن يعلن أمام الملأ أن الحركة الإسلامية التي تمتد بعيداً في التاريخ تمتلك برنامجاً اقتصادياً شاملاً، يتجنب ما في الرأسمالية من آفات وأزمات، ويشدّد على محاربة الربا والاحتكار، ويرفض ما في الاشتراكية من جبرية ومصادرة للحرية وإلغاء تعسفي للفروقات بين الأفراد. فجاءت أفكاره في صيغ مسبقة، إسقاطية، مجتزأة تثير المشكلة ولا تفلح في اقتراح الحل القابل للحياة.

رابعاً: الأمّة والدّولة

يحتل مفهوم الأمة مكاناً مرموقاً في النظريات التاريخية والاجتماعية والفلسفية.

وعلى غرار نظرائه من مفكري الأصولية الإسلامية العربية لم يفرد الصدر بحثاً قائماً بذاته، مخصصاً لنشأة الأمّة وتطورها والعلائق بين الأمم المعاصرة، واكتفى باستعمال لفظ الأمّة في كتاباته على نحو ما أتت عليه آيات القرآن الكريم.

١ ـ الأمّة

غالباً ما يترادف، عند الصدر، مفهوم الأمّة ومفهوم الدّولة، فهو عندما يتحدث عن كينونة الأمّة وتطور الحياة يصل إلى الدولة وفق ما يفهم من الآية: **﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾**(٥٨).

ففي هذا النصّ الدّيني تعني الأمّة الجماعة القائمة على الإيمان بالله(٥٩). فالأمّة هي الناس الذين يؤمنون بالله، ويقيم فيهم حدود الحق والهداية نبيّ بإذن من ربّه وإرادته ومشيئته. فالأمّة جماعة تؤمن بالله والرسول.

هكذا يظهر مفهوم الأمّة مستمداً من القرآن. وهو واحد عند مفكّري الإسلام في عصورهم المختلفة، وليس وقفاً على مفكّري الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة. فالأمّة الإسلامية هي مجموع الناس الذين يؤمنون بالله ورسوله وباليوم الآخر.

على أن الصدر، يلاحظ، استناداً إلى الآية، أن وجود الأمّة الواحدة ارتبط بمرحلة بدائية في حياة البشر «تسودها الفطرة، وتوحّد بينها تصوّرات بدائية للحياة وهموم محدَّدة وحاجات بسيطة»(٦٠).

ومع الاختلاف البينّ في النظر إلى مصطلح «الأمة الواحدة» في القرآن بين الإيمان والفطرة ـ إلاّ إذا كانت الفطرة تعني الإيمان ـ نستطيع من خلال تتبّع سياقات استخدام «لفظ الأمة» ملاحظة أن مقصد الصدر يستوي مع دلالات سواه، لا سيّما البنّا وقطب ـ في مسألة النظر إلى الأمّة. فلنقرأ مع الصدر هذا النصّ: «إنَّ الأمّة في العالم الإسلامي عانت من الإستعمار ألواناً من الغدر والمكر والالتفاف، منذ وطئ الرجل الأبيض الغربي أرضنا الطاهرة بأسلحته وأفكاره ومناهجه وبلورت لديها هذه المعاناة المريرة شعوراً نفسياً خاصاً تعيشه تجاه الاستعمار، يتسم بالشك والاتّهام ويخلق نوعاً من الانكماش لدى الأمّة عن المعطيات التنظيمية للإنسان

---

(٥٨) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(٥٩) **تفسير الجلالين**، ص ٤٨.

(٦٠) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٦.

الأوروبي وشيئاً من القلق تجاه الأنظمة المستمدّة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمرين وحساسية شديدة ضدّها. . . فلا بدَّ للأمّة أن تقيم نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمتّ إلى بلاد المستعمرين بنسب[٦١].

يؤسّس هذا النصّ لمعالم نظرية صدرية معاصرة حول الأمَّة. لقد أكثر هذا المفكّر من استخدام عبارة الأمّة. «فالأمّة في العالم الإسلامي»، هل يمكن أن يقصد بها غير الشعوب الإسلامية؟ فالرابط بينها جميعاً هو الإسلام؛ من هنا كانت أمّة. والكلام على نوع من الانكماش لدى الأمّة، يقصد به هوية حضارية وشخصية اجتماعية مميّزة لها عن سواها من الشخصيات الحضارية.

ونرجح أن تدل «طاقات الأمّة» على الإمكانيات المرتبطة بالخيرات والثروات والأرض والمياه والإنتاج الاقتصادي والقدرات العلمية.

يبقى أن نشير إلى أن عبارة «فلا بدَّ للأمّة إذن بحكم ظروفها النفسية»، تحمل في طياتها دلالات على المكوّنات الخلقية والمزاج الاجتماعي من مشاعر وقيم ومثل عليا.

فالأمّة الإسلامية هي الشعوب الإسلامية التي تؤمن بالإسلام ديناً وعقيدة، الأمر الذي يوفّر لها شخصية حضارية مختلفة عن الشخصيات الحضارية الأخرى. وهي قادرة على ممارسة دورها التاريخي انطلاقاً ممّا يتوفر لها من إمكانيات ومقدرات[٦٢].

فالأصل في تكوين الأمّة هو الإسلام دين الحق والهداية؛ وبالتالي لا قيمة للمكوّنات العرقية والروابط التاريخية واللغوية التي تؤلّف مضمون لفظ القومية. والأمّة الإسلامية تتألف من شعوب وقوميات يربطها الإسلام ويشكّل عنوان تاريخها ومستقبلها. وبهذا المعنى، تضحي الأمّة حقيقة إلهية على الأرض، لا تتأثّر بالبيئة ولا بالظروف أو الأعراق والأجناس والتكوُّن التاريخي، وما إلى ذلك من عناصر تدخل في تكوين الأمم وتطوّرها[٦٣].

من الأمّة، ننتقل إلى بحث مسألة الدّولة وسلطة المرجعية في إقامة نظام الحكم الإسلامي على الأرض.

ويتناول الصدر المسألة في مناسبتين: الأولى الإجابة عن أسئلة حول دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، والثانية في معرض استلماح معالم ومقدرات القوة

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٦٢) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

في الدولة الإسلامية، وهاتان المناسبتان منشورتان في كتاب **الإسلام يقود الحياة**. وعليه سنعتمد في معالجتنا.

٢ ـ الدولة

يتفق الصدر مع ابن خلدون على أن الدولة ظاهرة اجتماعية، مرتبطة بالاجتماع، توجد حيث يوجد. لكنّه يختلف في نظرته إلى نشأة الدولة ووظيفتها عن سائر النظريات الأخرى.

أ ـ نشأة الدولة

لدى استعراض نظرية الصدر في نشأة الدولة يمكننا الكلام على نظرية قرآنية في هذا المجال، تتّفق مع النظريات الوضعية في حتميّة نشأة الدولة كظاهرة اجتماعية أصلية في حياة الإنسان، «وقد نشأت على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني، وتوجيهه من خلال ما حقّقه الأنبياء في هذا المجال، من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية، وتطور نموّها في مسارها الصحيح»[٦٤].

نلاحظ في هذا النصّ التأسيسي الصدري: أولاً، أصالة الدولة أي امتداد جذورها في الماضي السحيق للبشرية. وثانياً، أن هذه الأصالة، إلهية سماوية، نبوية، وتمتدّ إلى عهود الأنبياء الأوائل. ولكن لا ندري إذا كان العهد المقصود عهد آدم أم إبراهيم وذريته من بعده. وثالثاً، الصيغة السويّة للدولة، أي غير الناقصة أو المُشوَّهة. والسؤال المشروع: مع من بدأت وكيف تجلّت، وعلام تدلّ؟ ورابعاً، التنظيم الاجتماعي القائم على الحق والعدل: لا مراء في أن الأنبياء حيث استطاعوا أن يقيموا السلطة أو كانوا حكاماً سعوا إلى إقامة الحق، ولكن أيّ حق. وهل مفهوم الحقّ كما أقاموه، لا يزال هو هو؟ خامساً، وحدة البشرية، لا ندري، إلامَ يهدف الصدر من كلامه على وحدة البشرية، وأين هي هذه الوحدة؟

وكما اعتمد الصدر على الآية **﴿كان الناس أمة واحدة﴾** في استعراضه نشأة الأمة ومفهومها، كذلك لجأ إلى الآية عينها في اكتشاف عوامل النشأة بعد أن انتقل البشر، من عهد الفطرة أو الطفولة إلى عهد برزت فيها الإمكانيات المتفاوتة واتسعت آفاق النظر، وتنوّعت التطلعات وتعقّدت الحاجات؛ «فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوي والضعيف وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدّد الحق

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

وتجسّد العدل وتضمن استمرار وحدة الناس»[٦٥].

هكذا نشأت الدولة في تفاوت الإمكانيات، وتعقّد الحاجات، وظهور التناقض بين القوي والضعيف، في محاولة رامية إلى إشاعة الاستقرار، بدل الصراع والاستغلال، على يد الأنبياء في وقت ما من التاريخ.

وبهذا المعنى، يعلن الصدر بصراحة تعارض نظرته هذه مع سائر النظريات الوضعية الأخرى. «فمن ناحية تكوّن الدولة ونشوئها تاريخياً نرفض إسلامياً نظرية القوة والتغلّب ونظرية التفويض الإلهي الإجباري ونظرية العقد الاجتماعي ونظرية تطوّر الدولة عن العائلة. ونؤمن بأن الدولة ظاهرة نبوية وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة معينة من حياة البشرية»[٦٦].

لا يماري الصدر في رفض نظرية القوة والتغلب التي قال بها ابن خلدون والقائلة، بأن طبع البشر يميل إلى الحاجة إلى سلطة تردع البعض عن البعض الآخر. وأن هذه السلطة تقوم على العصبية. فالدولة تكوَّنت على أساس انتصار عصبية على سائر العصبيات الأخرى.

يقول ابن خلدون في مقدمته: «... إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بدَّ أن يكون متغلّباً عليهم بتلك العصبية... وهذا التغلّب هو المُلكُ وهو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر»[٦٧].

ولعلَّ مرد رفض الصدر لهذه النظرية أن صاحبها اعتبر الدولة أو السلطة نتاج واقع الناس، وفطرتهم، وهي تعتمد على القوة، وليس على الرسالة الدينية. فالنبيّ، في نظر ابن خلدون حاكم كأي حاكم أو سلطان.

ولا تتفق نظرية الصدر في أن الدولة حقيقة نبوية، ذلك لأن اللّه بعث الأنبياء لإقامة دولة الهدى والحق بين الناس بالبيّنات، مع نظرية الأصل الإلهي أن للدولة، التي دعا إليها بوسيي في كتابه **السياسة مأخوذة من الكتاب المقدّس** وفيها يؤكد أن «اللّه اختار الحكام بنفسه وزوّدهم بالسلطات الضرورية لقيادة الشؤون البشرية»[٦٨].

---

(٦٥) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٢٤٤.

(٦٨) أندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة علي مقلد [وآخرون]، ٢ مج، ط ٢ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧)، مج ١، ص ١٠٧.

ينبغي التمييز بين الأنبياء والحكام. فالأنبياء اصطفاهم الله وأرسلهم منذرين ومبشرين لإقامة الحق وإزالة حجب الظلام والظلم أما الحكام فهم الذين اغتصبوا السلطة وأرادوا تثبيت حكمهم بالثروة لنظر الحق الإلهي. وهم الملوك والأمراء الذي أقاموا سلطات مطلقة «والنظرية الإسلامية ترفض الملكية أي النظام الملكي وترفض الحكومة الفردية بكل أشكالها وترفض الحكومة الأرستقراطية»[٦٩].

ومن أسباب التميّز الصدري عن نظرية الحق الإلهي، أنها سقطت مع سقوط الإقطاعية والملكية، ولا تناسب إطلاقاً روح العصر الذي انتشرت فيه بقوة مناخات الديمقراطية. إن رفض الصدر لنظرية العقد الاجتماعي أو الأصل الشعبي للسلطة، الذي قال به هوبز ولوك وروسو، والذي ينفي اعتبار الدولة ضرورة ملازمة للطبيعة البشرية، يعود إلى أن الاتفاق الإرادي بين الحاكمين والمحكومين لا يقر الضرورة النبوية للدولة، ولا الأصل الإلهي لنشأتها.

أما نظريّة تطوّر الدولة عن العائلة فهي إشارة إلى مؤلف أنجلز **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، والذي يعتبر من المؤلفات الكلاسيكية الماركسية في فهم نشوء الدولة ووظيفتها كسلطة طبقية. فالماديّة التاريخيّة (الماركسية) تنظر إلى الدولة باعتبارها ظاهرة تاريخية، نشأت في قلب المجتمعات القديمة التي كانت في طور الحضارة في أعقاب المجتمع البدائي المشاعي، ومع تفسُّخ النظام العشائري وانقسام المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين: طبقة الأسياد وطبقة العبيد فكان لا بدَّ من سلطة تحافظ على مصالح الأسياد ضد ثورات العبيد، فضلاً عن تجميع الثروة وتكديسها والحاجة إلى حمايتها.

يقول أنجلز في مؤلفه المذكور: «... فنحن إذن، في الدستور الإغريقي في العصر البطولي، لا نزال نرى النظام العشيري القديم فياضاً بالحياة، لكننا نرى فيه أيضاً بوادر تفسخه، أعني حق الأبوة ووراثة الأولاد لأملاك أبيهم، الأمر الذي كان يساعد على تجميع الثروة في الأسرة، ويقويها في وجه العشيرة، ثم فرقاً في الثروة يؤثر بدوره في الدستور الاجتماعي فيخلق البذور الأولى لطبقة نبيلة وراثية، وللملكية وراثية... ولم يكن ناقصاً سوى شيء واحد: أعني تلك المؤسسة التي لا تكتفي بحماية الأملاك التي كسبها حديثاً بعض الأفراد... والتي لا تديم الانقسام الناشئ للمجتمع إلى طبقات وحسب، بل تديم أيضاً حق الطبقة الملاّكة في استغلال الطبقات غير الملاّكة. وحكم الطبقة الأولى للطبقة الأخيرة... وقد جاءت هذه المؤسسة، واخترعت الدولة»[٧٠].

---

(٦٩) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ٢٩.

(٧٠) إنجلز، **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

فالماديّة التاريخيّة تحدّد الشروط التاريخية لنشأة الدولة، في ظروف تفسخ النظام العشيري والحاجة إلى هيئات جديدة تحل مكانه. وهذا يمكن تتبّعه في أثينا القديمة وفي روما وفي عموم تجمعات التشكيلة الاقتصادية القائمة على مبدأ نظام الرقّ. والدولة لم توجد منذ الأزل، فقد كان هناك مجتمعات عاشت من دونها، مجتمعات لم يكن لديها أي فكرة عن الدولة أو سلطة الدولة.

ولا يخفى أنّ الصدر يرفض هذه النظرية رفضاً باتاً، بسبب ماديّتها أولاً، ولأنّه من موقعه الإسلامي على طرفي نقيض معها، وثانياً، لأنها تتحدّث عن سيطرة طبقة على طبقة. وهذا الأمر يرفضه الإسلام. فالدولة في الإسلام قاست من أجل منع السيطرة أو استغلال الإنسان للإنسان على أي وجه من الوجوه.

وعلى الجملة، فالنظريات هذه جميعها مردودة ومرفوضة. فلا بدَّ من استكمال الكلام على الدولة الإسلامية بعدما تقرّرت كيفية نشأتها.

ب ـ الدولة الإسلامية

من وحي الدولة التي أنشأها الإمام الخميني في إيران سنة ١٩٧٩، انبرى الصدر يبحث في المكوّنات العقائدية لتكوين الدولة الإسلامية والغاية منها. والحاجة إليها عن عصرنا هذا لإعادة المسلمين إلى المنهج الصواب.

وانسجاماً مع ممهداته النظرية في درس نشأة الدولة إلهياً، يقرّر الصدر أن ثمّة ضرورتين للدولة الإسلامية: ضرورة شرعية لجهة إقامة حكم اللّه على الأرض، و«ضرورة حضارية لأنّها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية وإنقاذه ممّا يعانيه من ألوان التشتّت والضياع»(٧١).

وتخضع حركة الدولة، في نظره، إلى غائية تميّزها عن سواها من الدول التي نشأت أو تنشأ في التاريخ. وهذه الغائية لا متناهية، لأن هدفها هو اللّه بصفاته الفضلى والكاملة. فالدولة الإسلامية ترمي إلى بلوغ الإنسان صفات تقرب من صفاته تعالى، لا القضاء على ما يعيق القوى المنتجة وإحلال النظام الشيوعي كما تطمح المادية التاريخية.

إن اللّه هو هدف المسيرة الإنسانية الذي تجسّده الدولة الإسلامية، يقول الصدر: «الدولة الإسلامية تضع اللّه هدفاً للمسيرة الإنسانية، وتطرح صفات اللّه وأخلاقه كمعالم لهذا الهدف، فالعدل والعلم والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل

(٧١) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٩٧.

بمجموعها هذف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة، وكلما اقتربت خطوة نحو هذا الهدف. . . انفتحت أمامها آفاق أرحب. . . لأن الإنسان المحدود لا يمكن أن يصل إلى اللّه المطلق، ولكنه كلّما توغّل في الطريق إليه اهتدى إلى جديد، وامتدّ به السبيل سعياً نحو المزيد»[٧٢].

ويشفع الصدر فكرته حول غائية الدولة بالآية **﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾**[٧٣].

فالدولة الإسلامية مثال إلهي على الأرض. إنّها تجسّد حقيقة الفكرة المطلقة عن القيم الإلهية ومبادئ الحق والعدل والخير. وهي التجسيد الأعلى لظاهرة أعمّ وأشمل هي ظاهرة الاستخلاف.

والميزة الأعمّ للدولة الإسلامية، ليس فقط باعتبارها دولة القرآن أو اللّه، بل بالتركيبة العقائدية لإنسان هذه الدولة، ولتركيبته الأخلاقية أيضاً. فاللّه هو هدف الإنسان المسلم يسعى إليه، منذ أن انطلق هذا الإنسان لإقامة حكم الإسلام على يدي النبيّ محمد على قاعدة العدل المطلق ودحر جبروت الظلم والظالمين في أيّ زمان ومكان.

ومعالم أخلاقية إنسان الدولة الإسلامية تكمن في تعاليم القرآن الكريم. وترمي إلى تكوين الفرد وتربيته «على أن يكون سيّداً للدنيا لا عبداً لها ومالكاً للطيبات لا مملوكاً لها ومتطلعاً إلى حياة أوسع وأغنى من حياة الأرض ومؤمناً بأن التضحية بأيّ شيء على الأرض هي تحضير بالنسبة إلى تلك الحياة التي أعدّها اللّه للمتقين من عباده»[٧٤].

هذا التركيب الأخلاقي قوامه الانشداد إلى الحياة الآخرة في سير لا يتوقّف، وعدم التهافت على جيفٍ نتنة في هذه الدنيا هي الملذات والإكثار منها. فالدنيا ليست هدفاً في الإسلام. وينبغي أن تتحوّل من مسرح «للتنافس والتكالب على المال إلى مسرح للبناء الصالح والإبداع المستمر»[٧٥].

آيات كثيرة تكوّن نظرة الصدر هذه، الواجبة شرعاً إلى الحياة. **﴿أنما الحياة**

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٧٣) **القرآن الكريم**، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٩.

(٧٤) الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد﴾[٧٦]، و**﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾**[٧٧].

وإذا ما استقامت نظرة الإنسان المسلم هذه إلى الحياة وأحسن التبصّر في الأمور، واستوت في نفسه معادلة أن الربح في الانشداد إلى اللّه؛ قامت الدولة الإسلامية على بناءات قوية، تفجّر طاقات البشر الخيّرة، وتتوجه الجهود إلى تحرير الإنسان من الاستغلال والظلم.

ومن المدلولات السياسية للدولة الإسلامية استئصال علاقات الاستغلال التي تسود مجتمعات الجاهلية وتحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان. وبذلك «توفّر للمجتمع طاقتان للبناء، إحداهما طاقة الإنسان المستَغَل الذي تمّ تحريره؛ لأن طاقته كانت تهدر لحساب المصالح الشخصية للآخرين ووقود لعملية التكاثر في الأموال وزينة الحياة الدنيا، بينما هي بعد التحرير طاقة بنّاءة لخير الجماعة البشرية، والأخرى طاقة الإنسان المستغِل الذي كان يبدّد إمكاناته في تشديد قبضته على مستغَلّيه، بينما تعود هذه الإمكانيات بعد التحرير إلى وضعها الطبيعي وتتحوّل إلى إمكانات بناء وعمل»[٧٨].

وعلى ما تقدّم، فالدولة الإسلامية، في المجتمع الإسلامي، لا تظهر صورتها المثالية على مستوى النصوص، بل في التجربة التاريخية للإسلام الإمامي.

أُنموذجان، يتحفنا بهما الصدر للدلالة على سموّ الحاكم الإسلامي، وهما مستمدّان من التاريخ البعيد والقريب، ويشكّلان نقطة ابتداء مع علي بن أبي طالب مؤسّس التجربة السياسية التي منها خرجت نظرية حق أهل البيت بالولاية، وانتهاء بواقع معاصر جسّده الإمام الخميني في إيران.

الأول ضرب المثل الأعلى في المساواة بين الحاكم والمحكوم في القضاء والعدل عندما جلس الإمام علي في مجلس عمر مع يهودي اشتكاه للخليفة. ولاحظ الخليفة عمر «على الإمام شيئاً من التأثير وخيِّلَ له أنِ الإمام ساءه أن يحضر في مجلس القضاء مع مواطن يهودي فقال الإمام لعمر إني استأت لأنك لم تساوِ بينه وبيني إذ كنّيتني ولم

---

(٧٦) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٢٠.

(٧٧) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٧٧.

(٧٨) الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

تُكَنّه»[٧٩]. والثاني، أعطى المثل القاطع في التواضع. وبالرغم من انتصاره على إمبراطورية الشاه ورجوعه إلى بلده رجوع الفاتحين، لم يؤثر على بيته القديم بيتاً، بل «عاد إلى نفس البيت الذي نفاه الجبّارون منه قبل عشرين عاماً ليقدّم الدليل على أن الإمام عليّ لم يكن شخصاً معيّناً وقد انتهى، وإنّما هو خطّ الإسلام الذي لا ينتهي»[٨٠].

وبكلمة، تختصر التجربة الإمامية سيرة الإسلام السياسي، والنظرة الواضحة للدولة الإسلامية مبثوثة في القرآن والسُّنة النبوية والإمامية والمرجعية.

فما هي نظرة الصدر إلى النبيّ راسم المسار الصالح لخلافة الأنبياء على الأرض، وإلى الإمام حافظ دور النبوة، وإلى المرجع ضابط الخط الرسالي منذ الغيبة الكبرى للمهدي المنتظر؟

لا مراء في أن نظرة الصدر إلى النبي والإمام والمرجع ـ الوصي لا تعدو كونها ائتلافاً مع مجمل التصوّر الإسلامي لانقلاب مجرى الحياة البشرية من الجاهلية إلى الإسلام، ليتوافق هذا الانقلاب مع المفهوم القرآني للاستخلاف.

بهذا المعنى يصبح هذا التحوُّل ثورة. ورسالة النبيّ رسالة ثورية تربط الأرض بالسماء. «فالنبوة ظاهرة ربّانية تمثّل رسالة ثورية وعملاً تغييرياً وإعداداً ربّانياً للجماعة لكي تستأنف دورها الصالح، وتفرض ضرورة هذه الثورة أن يتسلم شخص النبيّ الرسول الخلافة العامة، لكي يحقّق للثورة أهدافها في القضاء على الجاهلية والاستغلال»[٨١].

ووفقاً لذلك، يتضح أن الرسول يجمع في شخصه مجمل العناصر، التي تؤدّي إلى تحقيق غرض الرسالة. فهو الخليفة، وهو معلم الجماعة والقائد المعصوم عن الخطأ.

وتعليم الجماعة، يعني في رأس ما يعني، إشعارها بالمسؤولية في الخلافة من خلال التشاور ﴿**وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾[٨٢].

فالشورى بين القائد والأمة مكوِّن من مكوِّنات الخلافة وأصل في الحكم، عليه تنهض مسؤولية البيعة ووجوبها للمعصوم، «ولا يمكن التخلّف عنها شرعاً، ولكن

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٨٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

الإسلام أصرّ عليها واتخذها أسلوباً من التعاقد بين القائد والأمّة لكي يركز نفسياً ونظرياً مفهوم الخلافة العامة للأمّة»[٨٣].

على أن صيغة التعاقد بالمفهوم الإمامي ـ الصدري تختلف عن العقد الاجتماعي الذي بلوره جان جاك روسو(Jean Jacques Rousseau) . ذلك لأن عقد البيعة مبدأ سماوي واجب شرعاً على المسلم، وأداء ما يترتّب عليه من صلب دور رسالة النبيّ أو الخليفة، أو من ينوب عنه في وقت من الأوقات. وهذا ما حدث فعلاً في تجربة محمد.

ولكن ثمّة مسألة تبرز: فعمر بناء مجتمع التوحيد على نقيض المجتمع الجاهلي أطول من العمر الاعتيادي لحياة الرسول القائد، فما العمل؟

لم يكن من الممكن، في نظر الصدر، ترك المشكلة بلا حلّ. فالدعوة الإسلامية بما هي رسالة إلهية تنبهت إلى الحاجة، لأن يمتدّ دور النبوة «في قائد ربّاني يمارس خلافة اللّه على الأرض وتربية الجماعة وإعدادها ويكون شهيداً في نفس الوقت، وهذا القائد الربّاني هو الإمام ويجب أن يكون معصوماً؛ لأنه يستقطب الخطين معاً، ويمارس وفقاً لظروف الثورة خطّ الخلافة إلى جانب خطّ الشهادة معاً. وعصمة الإمام تعني أن يكون قد استوعب الرسالة، التي جاء بها الرسول القائد، استيعاباً كاملاً بكل وجوده وفكره ومشاعره وسلوكه، ولم يعش لحظة شيئاً من رواسب الجاهليّة وقيمها»[٨٤].

وصفات الإمام، تبدو وكأنها، صنو صفات النبيّ مع فارق الرسالة، التي اختصَّ بها الرسل على مرّ التاريخ. فالإمام هو الوصيّ. والوصاية تعني الاضطلاع بأعباء القيادة في سبيل الحفاظ على الرسالة، وعلى خط الثورة الدائم من أجل قيمها وأهدافها. فالإمامة، إذاً ظاهرة ربّانية ثابتة كما ينبئنا التاريخ.

ويستمرُّ الصدر في تخريج النظر الأصولي الإسلامي الشيعي للإمامة، بالإشارة إلى شكلين لها. الأول أنبياء يخلفون النبيّ، لكنهم غير مرسلين «وهم أئمّة بمعنى أنهم أوصياء على الرسالة وليسوا أصحاب رسالة»[٨٥]، مثل اسحق ويعقوب. وهذا الشكل يرتبط بأن الرسالة الإلهية لم تكتمل. أمّا الشكل الثاني فهو الذي اتخذه النبيّ محمد. وفحواه الوصاية بدون النبوة، وهو أمر إلهي، استجاب له الرسول ﷺ،

---

(٨٣) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

«فعيَّن أوصياءه الاثني عشر من أئمة أهل البيت ونصّ على وصية المباشر بعده عليّ بن أبي طالب في أعظم ملإٍ من المسلمين»[٨٦].

وهذا الشكل أملته إرادة السماء بعد ما اكتمل تبليغ الرسالة كما نص القرآن الكريم ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾[٨٧].

فالإمام بعد النبيّ وصيّ، قيّم على الرسالة، وهو من نسل النبيّ وذريته، كما دأب التقليد الشيعي على تأكيد اختيار محمد لعليّ وذريّته من بعده.

وفي ذلك اعتبارات إلهية تتصل بالتربية والإعداد أكثر ما تتصل بالقرابة، ويتجلّى دور الإمام في قيادة الأمّة والشهادة عليها «فقد اعتبر الإمام علي شهيداً أي مشرفاً وميزاناً إيديولوجياً وإسلامياً للحقّ والباطل حتى قال عمر مرات عديدة، لولا علي لهلك عمر»[٨٨].

لكنّ التجربة الإسلامية، لم تستقم تاريخياً كما هو مرسوم لها، فحدثت الفتنة في الإسلام، وحُرِم علي من القيادة والشهادة معاً، بتنصيب معاوية نفسه خليفة للمسلمين بالحديد والنار. والنتيجة، أن الأئمّة لم يخرجوا من الساحة تماماً، ولم يتركوا مسؤولياتهم القيادية «وظلّوا باستمرار التجسيد الحيّ الثوري للإسلام والقوّة الرافضة لكل ألوان الانحراف والاستغلال، وقد كلّف الأئمّة ذلك حياتهم الواحد بعد الآخر، واستشهد الأئمة الأحد عشر، من أهل البيت بين مجاهد يخرّ صريعاً في ساحة الحرب، ومجاهد يعمل من أجل كرامة الأمّة، ومقاومة الانحراف؛ فيُغتال بالسّيف أو السُّم»[٨٩].

أما الإمام الثاني عشر أو المهدي المنتظر فقد أمره اللّه أن يختفي عن الأنظار، بانتظار أن تتهيّأ الظروف لظهوره وإنشاء مجتمع التوحيد في العالم كله؛ فكانت الغيبتان الصغرى والكبرى. وخلالهما ائتلف أتباعه وخواصه مع الوضع المستجد، فظهرت المرجعية. وانفصل «خط الشهادة عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في شخص النبيّ أو الإمام وذلك لأن هذا الاندماج لا يصحّ إسلامياً إلاّ في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطّين معاً»[٩٠].

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٨٧) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣.

(٨٨) الصدر، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

إنَّ التمييز بين المرجع والإمام والنبيّ يقود إلى توضيح نقاط بارزة في البحث. في رأسها الانفصال بين القدسي والإنسي الذي هو العصمة. فالمرجع ليس معصوماً عن الخطأ، وإن كان يتحمل مسؤولية خط الشهادة «على أساس أن المرجعيّة امتداد للنبوّة والإمامة على هذا الخط»[91].

ومن نقاط التمييز أيضاً أن النبوة والإمامة ظاهرتان ربّانيتان، في حين أن المرجع تقع مسؤولية تعيينه في خط الشهادة على اللّه لجهة الخصائص والصفات، أما في خط الخلافة فالأمر منوط بالأمّة.

والمرجعيّة بما هي امتداد للنبوّة والإمامة تفرض في خط الشهادة مسؤولية «أولاً ـ أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة ويردّ عنها كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين. ثانياً ـ أن يكون المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمّة من الناحية الإسلامية وتمتد مرجعيته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط بل للعناصر المتحركة الزمنية أيضاً باعتباره هو الممثّل الأعلى للإيديولوجية الإسلامية. ثالثاً ـ أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة وتفرض هذه الرقابة عليه أن يدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت من طريقها الصحيح إسلامياً وتزعزعت المبادئ العامّة لخلافة الإنسان على الأرض»[92].

خط الشهادة، في المرجع، إذاً، له صفة القيمومة على الإسلام تشريعاً إذا لزم، وردّ الشبهات عنه إذا تعرّض للتجديف أو الارتداد أو الهرطقة. وبعبارة أخرى. المرجع هو حارس العقيدة، الذي يتعيَّن عليه دائماً ربط ما هو أرضي بما هو ربَّاني سماوي. فالمثالي يحكم الواقع، ويضبطه وفقاً لثوابت الشريعة التي لا تتغيّر ولا تتبدّل.

ويمارس المرجع ما كان يمارسه الإمام المعصوم لجهة الجمع ما بين خط الشهادة وخط الخلافة ما دامت الأمَّة قاصرة، أي خاضعة للطاغوت. فيضاف إلى جملة مسؤولياته مسؤوليّة تربية الأمّة لاجتياز القصور واستعادة حقها في الخلافة العامة. «وأما إذا حرَّرت الأمة نفسها فخطّ الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام اللّه وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الربَّاني»[93].

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

هذ التخريج لمسؤولية المرجع في خطي الشهادة والخلافة الذي يتابع فيه الصدر ما بدأه الإمام الخميني، واستقر عليه التقليد الشيعي منذ قرون يثير أكثر من سؤال حول الحكمة من فصل خط الشهادة عن خط الخلافة، ولم لا يستقران في شخص المرجع، وتالياً كيف تستقيم الولاية ما بين سلطة المرجع في القيمومة على التشريع وسلطة الأمة في ممارسة حياتها الإسلامية وتطبيق ما نصّ عليه الشرع؟

لا يتعرّض الصدر، وهو يفصل نظرته إلى الموضوع المثار، لا إلى إثارة المسألة، ولا إلى الإجابة عنها، ويمضي في بسط تصوُّره لأسس إدارة الأمّة لنفسها؛ فيستنبط من الآيات الكريمة قاعدتين قرآنيتين **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[٩٤]، **﴿والمؤمنون والمؤمنات أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر...﴾**[٩٥]، «والنصّ الأول يعطي للأمّة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ خاص على خلاف ذلك. والنصّ الثاني يتحدّث عن الولاية وأن كل مؤمن ولي الآخرين ويريد بالولاية تولّي أموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية. وينتج عن ذلك الأخذ، بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف»[٩٦].

وما يسترعي الانتباه، هنا، هل نحن أمام مفهوم للشورى يبعد عن مفهوم الشورى التقليدي في الإسلام الذي يحصر تبادل الآراء ما بين أهل العقد وكل من المسلمين، ويقرب من مفهوم الديمقراطية الغربية التي تنادي بالمساواة أمام القانون بين كل المواطنين؟

ولعلَّ ذهاب الصدر منحى المناداة بالأخذ برأي الأكثرية عند حصول الاختلاف يجعل الشورى، في نظره، صنو الديمقراطية الغربية.

وهكذا، تتحوّل الشورى كقاعدة إلهية إلى مبدأ زمني تمارس من خلاله الأمّة خلافتها تحت رعاية المرجع الشهيد منذ عصر الغيبة حتى لحظة ظهور المهدي المنتظر.

ونتبينّ، من مجمل ما تقدّم، أن المرجع الشهيد غير معصوم، لكن دوره كشاهد على الأمة «دور ربّاني لا يمكن التخلّي عنه ودوره في إطار الخلافة العامّة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمدّ قيمته وعمقه من مدى وجود

(٩٤) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٩٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

(٩٦) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٨٩.

الشخص في الأمّة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية»[٩٧].

هنا، يبدو التقليد الشيعي الذي تبلور مع الإمام الخميني من الحاجة إلى قطع الانقطاع في الزمان الإلهي على مستوى النبوّة والإمامة عبر إنسان هو المرجع يرتقي بصفاته مرتبة قدسية، ويؤدّي على الأرض دوراً اجتماعياً تاريخياً، فيربط الأرضي بالسماوي وحياة البشر بالشريعة. فلا يتوقّف دور النبوّة والإمامة في فترة غيبة الإمام المنتظر.

من هذا الفهم لديمومة الشريعة المفترضة في التقليد الشيعي تتبلور مسألة نظام الحكم في نظرية متكاملة تجمع الماورائي النظري إلى الإمبريقي التجريبي في عصر بعد أن يحكم الإسلام فيه. إنّها التجربة الإيرانية في توليد نظام الحكم في الإسلام الإمامي يتولّى محمد باقر الصدر تظهير صورته على نحو مترابط ومتوافٍ مع جملة ما تقرر على هذا الصعيد.

٣ ـ الدستور ومصدر السلطات

في تاريخ الإسلام الحديث يصحّ الكلام على نظام دستوري جمهوري يتجلّى في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي أعادت الثقة للإنسان المسلم الشيعي بنفسه وبدينه.

والإسلام الحديث يجدّد ذاته عبر الشكل الجمهوري للحكم، حتى لا يوحي بإمكان توريث السلطة، على نحو ما هو حاصل في الملكية. ويستمدّ قوانينه من الشريعة الإسلامية فهي «المصدر الذي يستمدّ منه الدستور وتشرّع في ضوئه القوانين على النحو التالي: أولاً ـ أحكام الشريعة بوضوح فقهي مطلق تعتبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور سواء نصّ عليه صريحاً في وثيقة الدستور أم لا. ثانياً ـ أي موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد، يعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل اختيار البديل المعيَّن من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية، التي تمارسها الأمّة في ضوء المصلحة العامة. ثالثاً ـ في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التشريعية، التي تمثل الأمّة أن تسنَّ من القوانين ما تراه صالحاً، على أن لا يتعارض مع الدستور، وتسمى مجالات هذه القوانين منطقة الفراغ»[٩٨].

يعبِّر هذا النصّ أحسن تعبير عن إشكالية الثابت والمتغيّر في مجمل الطرح

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

الأصولي، ليس فقط، على مستوى التشريع بين أحكام القرآن والاجتهاد، بل أيضاً على مستوى الفعل الإنشائي للدولة الإسلامية ككل.

ولعلَّ تخريج الحل لهذه الإشكالية عبر وضع ما يعرف «بمنطقة الفراغ» يفتح الآفاق أمام «منطق تجاوزي» مستمر لكل إعاقة موضوعية تنشأ عن الاحتكام إلى الأحكام القطعية النهائية الإلهية الثابتة والصيغ المستجدّة لأوضاع الحياة في مجالاتها كافة.

ومع أن الأمّة عبر السلطة التشريعية هي التي تملأ الفراغ الناشئ عن البون بين العصور، إلاّ أن مصدر السلطات جميعاً في نهاية المطاف «هو اللّه سبحانه وتعالى، وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة سنَّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان»[٩٩].

هنا، يلتقي محمد باقر الصدر بمبدأ الحاكميّة كما ظهر عند مفكَري الأصولية السّنية المعاصرة، وكما عبَّر عنها على نحو خاص سيّد قطب، لكن السيادة الإلهية بما تعني من تحرير البشر من طغيان بعضهم على بعض، تختلف عن نظرية الحق الإلهي كما ظهرت لدى الملوك الجبابرة في القرون الخالية.

ويبدو هذا التفريق ضرورياً في مجمل النظام الإيديولوجي للنظرية السياسية في الإسلام الثوري، الرامية إلى مضاهاة الفكر الديمقراطي السياسي في الأنظمة المتقدمة، والقائمة على استبعاد مبدأ سلطة الفرد الدينية، كما تجسَّدت في نظم الحكم في العصور الوسطى، إن في أوروبا المسيحية أو في الخلافة الزمنية في الشرق الإسلامي، بدءاً من عهد الدولتين الأموية والعباسية وصولاً إلى خلفاء السلطنة العثمانية، ومحاولات إحياء الخلافة على يد الملك أحمد فؤاد أحد ملوك السلالة الخديوية في مصر الحديثة.

وتلتقي في نظام محمد باقر الصدر على خط واحد فكرتا: الحاكميّة باعتباره تعالى مصدر السلطات، والاستخلاف البشري على الأرض أي حمل الإمانة الإلهية. وهذا الالتقاء ينير الطريق أمام البحث عن السلطات في الحكم الإسلامي الجديد.

٤ ـ السلطات

يتحدّث الصدر عن سلطة تشريعية وأخرى تنفيذية يناط بالأمّة ممارستها وفقاً للدستور. وهذه الممارسة حقّ شرعي يكرس «حق استخلاف ورعاية مستمدّ من مصدر السلطات الحقيقي وهو اللّه تعالى»[١٠٠].

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

والسلطة التنفيذية مكوَّنة من رئيس (رئيس الجمهورية) يعود إلى الأمة انتخابه «بعد أن يتم ترشيحه من المرجعية ويتولى الرئيس المنتخب بعد ذلك بنفسه تكوين أعضاء حكومته»[١٠١].

أما السلطة التشريعية أو مجلس أهل الحل والعقد فينبثق عن الأمة «بالانتخاب المباشر»[١٠٢]، ويضطلع بمهام المراقبة وملء الفراغ التشريعي بعد منح السلطة التنفيذية (الحكومة) الثقة، وبتعبير الصدر يقوم هذا المجلس بالوظائف التالية: «أولاً - إقرار أعضاء الحكومة التي يشكّلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة. ثانياً - تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة. ثالثاً - ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة. رابعاً - الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومناقشتها»[١٠٣].

فمجلس أهل الحل والعقد هو أشبه بتكوينه ومهامّه بالمجالس النيابية في الديمقراطيات الليبرالية، مع فارق دستوري يكمن في أن هذا المجلس، محكوم تشريعياً بالكتاب والسُّنة في دولة القرآن.

وما دام الأمر يتصل بنظام الحكم في الإسلام؛ فثمّة سلطة فوق هذه السلطات هي سلطة المرجع، الذي هو من الناحية الشرعية النائب العام عن الإمام الحجّة المهدي المنتظر، وفقاً «لقول إمام العصر عليه السلام (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)، فإن هذا النصّ يدل على أنهم المرجع في كل الحوادث الواقعة بالقدر، الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة، لأن الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم، وحملة الشريعة يعطيهم الولاية، بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة، وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية»[١٠٤].

يحتلّ موقع المرجعيّة حجر الزاوية في مجمل البنيان الدستوري والشرعي لنظام الحكم في الإسلام من وجهة نظر الإسلام الأصولي الإمامي. فالصدر في هذا الحقل النظري لا يخرج على تقاليد الإمامية، بل يطوّر نظرية ولاية الفقيه من حيث انتهى إليها الإمام الخميني، مستنداً إلى النصّ - الشرعي المنوّه به آنفاً، لضمان استمرار الرابط الأرضي أي الحجّة على البشر. وخط هذا الاستمرار يتمثل بنائب الإمام؛ فهو السلطة العليا أو رأس الهرم في نظام أحادي يبدأ من القمة ويسير متدرّجاً إلى القاعدة أو الأمّة.

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

هكذا تتحدَّد مسؤولية السلطات. فالأمّة تمارس الخلافة الإلهية كحق من حقوقها «ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام»[١٠٥].

وإذا كان اللّه مصدر السلطات جميعاً فالأصل يقضي أن «لا ولاية إلاّ للّه تعالى»[١٠٦]. وولاية اللّه تكون بالنبوة والإمامة والمرجعية. فعلى طول الخط يتحكّم السماوي بالأرضي، وتخضع التجربة البشرية للناموس الميتولوجي الثابت في قواعده، المتغير في حيّزاته وتطبيقاته. وينتفي على نطاق واسع ذلك المبدأ القائل بفصل الدولة عن الدين. فلا قوام للدولة، أي نظام الحكم، إلاّ بالشريعة الحنيفة؛ فكأن دور الرئيس الأعلى أصل في نشأة الاجتماع السياسي العربي. ألم يتوقف بناء وبقاء المدينة الفاضلة على الرؤساء الأفاضل المخصوصين بالحكمة. «فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرَّض للهلاك»[١٠٧].

تستقيم المدينة الفضلى باستقامة رئيسها المسكون بالحكمة في المثال الفلسفي الإغريقي القديم أو العربي الإسلامي الوسيط. كذا، تشكّل المثال الأنموذجي للدولة الإسلامية في تجربتيَ النبيّ محمد والإمام علي الخليفة الراشدي الرابع، في السُّنية الأصولية، وفاتح العصر الإمامي في الشيعية الأصولية التقليدية والمعاصرة، والذي تنتهي تجربته إلزاماً بالمرجعية الرشيدة باعتبارها المعبّر الشرعي عن الإسلام. وبلغة صدرية يتولى النائب العام عن الإمام الغائب وهو المرجع الصلاحيات الشرعية الآتية: «أولاً ـ المرجع هو الممثّل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش ثانياً ـ المرجع هو الذي يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية، ويعتبر الترشيح من المرجع تأكيداً على انسجام تولّي المرشح للرئاسة مع الدستور وتوكيلاً له على تقدير فوزه في الانتخاب لإسباغ مزيد من القدسية والشرعية عليه كحاكم. ثالثاً ـ على المرجعية تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية. رابعاً ـ عليها البتّ في دستورية القوانين التي يعينها مجلس أهل الحل والعقد لملء منطقة الفراغ. خامساً ـ إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة محتملة في المجالات السابقة. سادساً ـ إنشاء ديوان المظالم في كل البلاد لدراسة لوائح

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٠٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط ٣ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ص ١٣٠.

الشكاوى والمتظلمين وإجراء المناسب بشأنها»[١٠٨].

في النظام الديمقراطي الليبرالي تتكوّن ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية تخضع لمبدأ دستوري ينصّ على فصل السلطات. وكما تدلّ عليه صلاحيات المرجع في الحكم الإسلامي الأصولي؛ تكاد السلطات الثلاث هذه ترتبط على نحو وثيق به. فالأحادية الرأسية هي التي تسبغ، على مجمل ما هو قائم على الأرض، من مؤسسات وتشريعات، صفة الشرعية.

وإذا كانت الدولة الإسلامية من ناحية تحديد العلاقات بين السلطات تقترب من «النظام الرئاسي»[١٠٩] فإن صلاحيات المرجع هي أقرب إلى صلاحيات الرئيس في النظام الدستوري الأمريكي، وإن كان للمرجع صفة القيادة والإشراف والشهادة أو الحجة لا صفة ممارسة الحكم.

خامساً: إشكاليات نظريتي الأمّة والدولة في صياغة التأصيل الإمامي لنظام الحكم

تبتعد بقدر ما تقترب نظريات الصدر في الحقل السياسي الفقهي من التقليد الإمامي في إحياء مبدأ الدولة الدّينية العادلة، الجامعة ما بين قطبين متكاملين، على نحو لا ينقطع بالزمان وبالمكان. الأول: قطب الميتافيزيقا بالتسليم المطلق للّه وإرادته، والثاني قطب الفيزيقا، أو الكينونة الحاضرة بالخلق والاستخلاف.

من هنا، ينشأ الاجتماع السياسي في الإسلام. وتتشكّل مفاهيم مثل الأمّة والدّولة والدستور وطبيعة السلطة وتشكل نظام الحكم مرة واحدة بإرادة اللّه، وتودع في اللوح المحفوظ، وتظهر في القرآن الذي هو خاتمة الكتب السماوية، ومع رسوله محمد الذي هو خاتم النبيّين.

فالإشكاليّة العامّة متلازمة أصلاً مع إشكاليّة تكرار الأنموذج القبلي الثابت ذي الوجود المثالي مع المتغيرات الطارئة، والظروف المتبدّلة في حركة الوجود أو الخلق بالمفهوم الأرسطي أي خروج الأشياء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

ومن هذا المنظور، فالإشكاليّة الكليّة عند محمد باقر الصدر هي عند باقي أعلام الأصولية الإسلامية المعاصرة سنيّة كانت أم شيعية. أما الإشكاليّات الخاصة على

---

(١٠٨) الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

مستوى النظرية السياسية فيمكن رصد بعضها على سبيل استبيان هويّة الاستنباط الملتبس ما بين الماضي والحاضر، لا على سبيل الحصر بالمعنى الإحصائي العددي.

١ ـ إشكاليّة هويّة الأمّة

تحتلُّ العقيدة أو الإيمان بالقرآن وتعاليمه عنصر التكوين الحاسم في مفهوم الأمَّة عند محمد باقر الصدر. والسؤال. هل الأمَّة الإسلاميّة في عصر التأسيس أي في أول تشكّل سياسي رابطته الأساسية الدّين هي الأمّة الإسلامية في الأعصر اللاحقة إلى عصرنا هذا؟ وهل ثقافة عصر الجمل والانفتاح الحضاري بواسطة التجارة الناشئة مع الروم والأحباش في السنوات الأولى من حكم محمد إلى القرن الهجري الأول هي ثقافة عصر تحوَّل فيه الكون بأسره إلى قرية واحدة، تختلط فيها أنماط الحياة ووسائل العيش والتفاعل؟ وهل ظلّت العقيدة صافية نقيَّة تحكم الحياة كما كانت في فترة انتصار الدعوة والداعية؟

إن الأمّة البشرية المثالية كما تتجلّى في القرآن والسُّنة، على ما يلاحظ محمد أركون، تعود بأصولها السوسيولوجية إلى «منطقة الجزيرة العربية وأصولها التاريخية تدلّ على المدنية الإسلامية التي أضحت إمبراطورية في ما بعد. وأصولها اللاهوتية تعود إلى الخطاب القرآني وتوسّعه في ما بعد من خلال الخطاب الفقهي أو القانوني اللاهوتي»[١١٠].

لا يماري أركون في أن صورة المثال للاجتماع الإسلامي على شكل أمّة تعرّضت لتغييرين كبيرين على مستوى المكان والمبدأ الديني أيضاً. فالجزيرة امتدّت على خارطة العالم كلّه في آسيا وأفريقيا وأوروبا، والخطاب القرآني توسَّعت أبحاث الفقه فيه على مذاهب فقهية خمسة[١١١]، وكذلك توسّع الجدل في ظهور فرق المتكلمين، وتشكّلت جماعات دينية داخل الإسلام نفسه. فالمبدأ الديني، وإن كان الرابط بين القبائل والعشائر في المدينة؛ إلاَّ أن عناصر العرق والمصالح واللغة، ساهمت إلى حد كبير في تمركّز الجماعات الإسلامية، وتشكّل شخصياتها القومية؛ فلم تعد الأمَّة، على ما اعتبر الصدر وسابقوه من قبله، من أمثال البنَّا وقطب، حقيقة إلهية على الأرض فوق الأعراق والأجناس والتكوَّن التاريخي، بل خضعت لناموس التطوّر والتغيّر، بما فيها النظرة إلى المبدأ الديني الذي يتضمن بذاته عنصر الثبات. والمبدأ الديني كما المبادئ العلمية والفنية والفلسفية عرضة للتغيّر، كذلك الحضارة. «وقد قامت القرون

(١١٠) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١١٣.

(١١١) المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي والجعفري.

الوسطى على مبدأين رئيسين: المبدأ الديني والمبدأ الإقطاعي، وعن هذين المبدأين صدرت فنون تلك القرون وآدابها وطراز نظرها إلى الحياة كلّها، ثم حلّ عصر النهضة فطرأ على ذينك المبدأين بعض التغيّر، فقد فرض المثل الأعلى للعالم الإغريقي اللاتيني سلطانه على أوروبة، فلم تعتّم أن جرت تبصرُ تحوُّلاً في وجه النظر إلى الحياة وتحوّلاً في الفنون والفلسفة والآداب، ثم تزعزع سلطان التقاليد فقامت الحقائق العلميّة مقام الحقيقة المنزّلة بالتدريج فأخذت الحضارة تتحوّل مجدّداً، واليوم، يظهر أن المبادئ الدينية القديمة فقدت شيئاً من سلطات فصارت تلوح بوادر انهيار النظم الاجتماعية التي تستند إليها»[١١٢].

ربّما قال قائل إن نصّ لوبون غريب عن الحضارة الإسلاميّة وتراثها. ولكن السؤال المثار بعيداً عن ضمنية النصّ الديني: هل ما ينطلق على حضارة الإنسان كائناً ما كان يصحّ أن ينطبق على حضارة إنسان آخر وفي مكان وعصر مختلفين عن الأول؟ إن الإقرار بوحدة الحضارة الناشئة عن وحدة الإنسان تجعل القانون الذي يصحّ هناك يصحّ هنا.

إن مجرّد الإقرار بانقسام المسلمين إلى فرق ومذاهب يعني أن النظرة إلى المبدأ الديني، المتمثّل بالقرآن الواحد والسّنة النبويّة الصحيحة الواحدة، لم تعد واحدة، بل تكثّرت، فكيف يتحوّل الكثير إلى وحدة، فتنبثق أمّة واحدة هي الأمّة الإسلامية، هذا إذا ما تركنا جانباً العناصر المكوِّنة الباقية للأمّة. فكيف يمكن الحديث بعد عن هويّة الأمّة ـ المثال المطلوب إعادة انتاجها في هذا العصر؟

ونحن، إذ توقّفنا عن إشكاليّة الهوية في مفهوم الأمّة، فلأن الكلام على إشكاليّات أخرى سبق وتناولناه عند مفكّرين أصوليين سابقين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ إنَّ همنا الأساسي الدخول إلى النظرية السياسية الإسلاميّة عند مفكرنا محمد باقر الصدر.

٢ ـ إشكاليّات الدولة ونظام الحكم

لا يخرج الصدر قيد أنملة عن النظرة الشديدة الإحكام إلى الكون والحياة والإنسان كما صوَّرها القرآن الكريم، وفصّلتها السُّنة الشريفة، وحافظت عليها سُنَّة الأئمة، وعاشت على مرِّ العصور عبر المرجعية وحركة الاجتهاد. والغاية بيِّنة، واضحة لا لبس فيها: إثبات قدرة الإسلام على قيادة الحياة، أمس، واليوم، وغداً، إلى يوم الدين.

---

(١١٢) غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

أ ـ إشكالية نشأة الدولة

الدولة تنشأ نشأة إلهية، فهي مرتبطة بالنبوة، وهي مقرّرة ربانياً، والإشكالية: هل ثمّة صيغة واحدة للدولة الإلهية، أم أخذت أشكالاً متعدّدة؟ وما دامت الدولة تنشأ خارج إطار حركة الإنسان على الأرض وخارج مصالحه وأوضاعه الاقتصادية، وتزايد عدد الجماعات البشرية، واستطراداً تزايد حاجات الناس، وتبدّل أنماط الإنتاج، أو الأقل، أشكال الحصول على الخيرات.

إنّنا لسنا، هنا، في مجال المقارنة والمفاضلة بين النظريّة الدينيّة لنشأة الدولة والنظريات الوضعية، ولا نبحث في ما إذا كان النبيّ حاكماً أم لا؛ فالأمر الذي يطرحه الصدر يثير التباساً عاماً يسحب نفسه على طول التاريخ البشري؛ فإذا كان اللّه بعث الأنبياء لإقامة دولة الحق والهدى فمن يقيم الدولة بعد الأنبياء؟ الأئمة، والمراجع بعدهم، يجيب الصدر. لكن الالتباس لا يرتفع، بل ينتصب بقوة: فهل دور الإمام، الذي لا يتلقّى الوحي، مساوٍ لدور النبيّ الذي يتلقى الوحي، وقل الأمر نفسه مع المرجع الذي به تستمرّ حركة النبوّة والإمامة.

وبالنتيجة، فإن رفض النظريات الوضعية يعني التخلّص من تراث سياسي وقانوني ودستوري هائل، تعيش في ظلّه عشرات من الدول، إن لم تكن دول العالم بأسره.

ب ـ إشكالية الدولة الإسلامية بين المثال التصوّري والواقع العياني أو المطلق والمحدود

تكتسب الدولة الإسلامية مشروعيتها عن طريق الهدف المعلن، فاللّه هو هدفها. على أن هذا التجريد في التعبير عن الهدف يضحي بلغة الصدر تصوّراً أخلاقياً أو تجسيداً لكل المثل المطلقة في الحق والعدل والخير.

وبالرغم من أن الصدر يلحظ محدوديّة الإنسان إزاء اللّه المطلق، إلاّ أنه يرغب في صياغة التجربة البشرية من خلال الدولة على نحو المثال الإلهي. والإشكاليّة تنشأ من هذه المشابهة بين اللّه وغائيّة الدولة، فالتشبيه ينطوي على تمثّل اللّه في حركة الإنسان، فكيف يمكن تجسيد مثالات مجرَّدة أخلاقية في تجربة ملموسة عيانية، قائمة على الأرض؟

ويظهر لنا من تضايف الدولة واللّه أن انعدام توفّر المثل العليا الإلهية في تجربة الإنسان السياسي يجعل من الدولة هدفاً منصوباً في الأذهان يتعيَّن السعي الحثيث إليه، ولكن أنّى ينوجد وكيف؟ في عالم أرضي تتحكّم فيه المصالح والمنافع ويتحوَّل المال فيه إلى إله منشود ومعبود؟

وإذا كان السعي إلى اللّه لا يتوقّف ولا يتناهى؛ لأنه سبحانه غير متناهٍ تصبح

الدولة هدفاً لا متناهٍ ومتعالٍ، بينما الدولة واقع قائم في حيثه وريثه الملموسين، فكيف يتشارك المتعالي المجرّد مع العياني المحسوس. وهل نحن أمام نظام المثل عند أفلاطون أو مدينة الأخيار الصالحين أو الفلاسفة الأفاضل في نظام المدينة عند الفارابي.

ج ـ إشكاليّة خط الشهادة بين النبي والإمام المرجع

خط الشهادة في الإسلام هو خط التبليغ والقيمومة على الإسلام، أي أن النبيّ والإمام والمرجع يشهدون أن المجتمع يسير على هدى الإسلام وتعاليمه.

كان على الصدر، في نظريته الدّينية الإماميّة، أن يبقي على التماسك الداخلي في مذهبه الفكري، الذي يجمع بين النبوّة والتقليد الإسلامي الشيعي في استمرار الحجة الرَّبانية على الناس ـ فلم يجد كبير عناء في ربط الإمامة بالنبوّة. فكما أن النبوّة ظاهرة ربَّانية كذلك الإمامة. والإشكاليّة على هذا المستوى ظاهرة على مدى التاريخ الإسلامي منذ ظهور القائلين بحقّ آل بيت محمد بالولاية من بعده. وهم الشيعة أو الرافضة كما يحلو لابن تيمية أن يدعوهم قبل أن ينبري لتفنيد مذهبهم كآخر مجتهدٍ من أئمّة السلفية السُّنية.

إن مجرَّد أن تقف السُّنية السلفية لتعلن أن الإمام بمفهوم الشيعة على مختلف مشاربها بدعة في الإسلام، يعني عدم التسليم بيقينية هذا الاتجاه الفكري لا النظري، وبالتالي تصبح مجمل نظريّات الصدر بشأن الإمامة كظاهرة ربَّانية مدار أخذ وردّ.

في أيّ حال، يعترف الصدر أن الإمام كوصي بعد النبي قيِّم الإسلام لم يستقم أمره في التجربة التاريخية. فعلي حُرِم لوقت من القيادة والشهادة قبل أن يقتل، وذريّته من بعده ماتوا ولم يحكموا. لكنهم جسّدوا المثال الحيّ في الإسلام كرفض مطلق للظلم والانحراف.

هكذا يتحكّم المثال الرَّباني المتواري، في المخيال الشيعي، بكل حركة التاريخ الشيعي. فالجذوة الثورية لا تذوي، وإن لم تتجسّد في القيادة والسلطان لإقامة العدل.

ويمكن التسليم مع ما قاله ابن تيمية في هذا الصدد: فكيف يمكن الإمام أن يواصل خط الشهادة، والأئمة، كما في التقليد الشيعي، وكما يعبِّر الصدر نفسه، «مقهورون مظلومون عاجزون ليس لهم سلطان ولا قدرة ولا مُكْنَة»[١١٣].

---

(١١٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ٢ ج (بيروت: المكتبة العلمية،[د.ت.])، ص ٣٢.

والثابت أن النبيّ محمداً مارس الشهادة والقيادة قولاً وفعلاً. ومعه تجسّد المثال الربّاني في التاريخ فأنتج تجربة شكّلت المثال النموذجي الحيّ لدولة العدالة في الإسلام. وبدا أن هذا المثال متماثل مع الواقع. لكن التقليد الإمامي مع محمد باقر الصدر يصطدم بانعدام المزاوجة في التطبيق بين الدور المثالي المناط به الإمام وحدوثه في الواقع. فيحدث الإرجاء على قاعدة تحوُّل مرتقب من الانعدام إلى الإمكان، من خلال الإمام المنتظر الذي اقتضت الإرادة الإلهية غيابه. وفي ذلك مكامن إشكاليّات لا تنقطع، بحيث يتعذّر دائماً إثبات أن المثالي الساكن في المخيال قادر على إعادة إنتاج المثال الإسلامي المحمدي في المدينة. فيبتعد الربّاني الإلهي حتى عن المثالي. فلا شيء يلقى إجماعاً، ولا شيء في التجربة يمكن الإحاطة به. وكل شيء في التصوّر الإمامي فكرة وصيرورة ونتائج يظل بلا يقين وتحت النظر.

مع الشهرستاني، تتخذ إشكاليّة الغيبة وخط الشهادة منحى امتثالياً. فإذا كان الإمام ضامن الجماعة «مكلف بالهداية والعدل، والجماعة مكلفون بالاقتداء به والاستنان بسنته، ومن لا يرى كيف يقتدى به؟»(١١٤).

ليس الصدر هو الذي وضع نظرية الإمامة، لكنّها اتخذت معه شكلاً نظرياً، أو اكتملت عمارتها الفلسفية، بحيث إننا نجد الميتولوجي يهيمن على جملة التفكير السياسي في ربط المشروعيّة الأرضية بالمشروعيّة السماوية الروحية. فالموقف يتمثّل، كما يلاحظ محمد أركون، في أن «سلالة النبي وأنسباءه الذين يرثون هيبته وهالته الروحية هم وحدهم القادرون على مواصلة تجسيد فعل الرضى والتعالي المتجليين في الوحي القرآني وتعاليم النبي، في التاريخ الأرضي. وكلّ خلفاء النبيّ يدعون بالإمام أو الأئمة. وهم معصومون ومسؤولون في هذه الدنيا عن سير كل البشر نحو النجاة الأبدية»(١١٥).

لجأت الشيعة الاثني عشرية، على حدّ ما يؤكد شيوخها، إلى استنباط نظرية الإمامية من نصوص القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة، ومع ذلك لم تخل هذه النظرية من إشكاليّات لا سيّما في خط الشهادة. فكيف يكون الأمر مع نظرية المرجعية في خطّ الشهادة. التي هي، في نظر الصدر، امتداد للنبوة والإمامية؟

في التقليد الإمامي لا نبيّ بعد محمد، لكن ظاهرة النبوة لا تتوقف؛ فاللطف

---

(١١٤) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد رشيد كيلاني (بيروت: دار صعب، ١٩٨٦)، ج ١، ص ١٧٢.

(١١٥) أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ص ١٣٨.

الإلهي يقتضي عدم ترك الناس بلا حجّة. فالإمام هو الحجّة (خط الشهادة) إلى محمد ابن الحسن الذي اقتضت الإرادة الإلهيَّة اختفاءه لحين تهيّؤ ظروف الظهور، فهو الإمام المنتظر أو المهدي، فمن يكون الحجة طيلة فترة الغياب التي طالت أو قد تطول؟

ينسب الصدر إلى المهدي المنتظر قوله إن تلامذته هم الحجّة على الناس طيلة فترة غيابه. ولكن لا نصّ مخصوصاً على أحدهم وإن كان الحجة على المسلمين باقياً بقاء الدهر، فمن هو هذا الحجة؟

تبلور مفهوم الحجّة، الذي سيصبح المرجع في نظر الأصولية الشيعيّة الإسلامية المعاصرة، مع الإمام الخميني، الذي لجأ إلى استنباط مفهوم الحاكم الشرعي من غير دائرة النصوص؛ فتوصل بعد بحث وجهد إلى مبدأ الوظيفة. فالوظيفة تتقدّم على الشخص أيّاً كان، والوظيفة تقضي بإقامة حدود الله وتعاليم الشرع.

عن طريق الوظيفة الشرعية توصل الخميني إلى إرساء مبادئ شرعية وعقلية وعملية قادته إلى وجوب إنهاء انقطاع الزمان الإلهي، وإعادة وصله من خلال ولاية الفقيه (الحاكم الشرعي). والفقيه هو المرجع الذي يتحلّى بالعلم والعدل. وهاتان صفتان تؤهّلان صاحبهما لملء وظيفة الحجّة الشاغرة، وهذا هو المرجع أو نائب الإمام المنتظر.

فمع الخميني تمظهر الكامن المثالي في المخيال الشيعي الإمامي. وأعاد إلى العصر تواصلاً مع قرون طويلة خلت. فسيادة الإمام (المرجع) يجسّد الذروة اللدنية العليا للشرعية والمشروعيّة. وهذا الحدث، (سيطرة الخميني على السلطة في إيران) يبرهن بحدّ ذاته على أن التصوّرات المشكّلة للمتخيّل الإسلامي بشكل عام عن السيادة العليا والمشروعية قد بقيت كامنة وجاهزة دائماً للاستنفار والتنشيط[١١٦].

لا يسبغ الصدر على المرجع صفتي القدسية والعصمة، غير أن القدسي الديني يتجسّد فيه عندما يوجب الطاعة له باعتباره وليّ أمر الأمّة المسلمة.

وإذا كان الصدر لا يتحدّث صراحة عن «ولاية الفقيه»؛ فلا مراء في أنه أوصل هذه النظرية إلى محطة فكرية متكاملة الحلقات، بالغة التخريج والإحكام بذاتها، من دون أن تكون قادرة على الصمود بوجه صعوبات والتباسات تبدأ من افتقاد المُسَوِّغ الشرعي (النصّ) وتنتهي بعدم حصول الإجماع حول مبدأ المرجعيّة، ليس فقط داخل دائرة التقليد الشيعي الإمامي نفسه.

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

على أن صعوبات التيولوجيا الصدرية بربط الدنيوي، الواقعي، (الحياتي) بالسماوي المفارق (اللّه) تماثل إلى حدّ كبير صعوبات كل التيولوجيات القديمة والمعاصرة.

د ـ إشكاليات خط الشهادة وخط الخلافة في دوريْ المرجع والأمّة

في النصوص الإمامية لا تخلو الأرض من حجّة. فالكلّيني يذكر نقلاً عن رواة عن أبي عبد اللّه عليه السلام قوله: «ما زالت الأرض إلاّ ولِلّه فيها الحجة، يعرِّف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل اللّه»[117].

فللحجة (المرجع) دور ربّاني، كما يقول الصدر، والأمّة وفقاً لنظرية الاستخلاف مولجة بإدارة شؤونها بالشورى، التي يقترب مصطلحها من مصطلح الديمقراطية الأوروبية؛ فالأمّة تحكم الأمّة، تحت إشراف المرجع وقيادته.

والملاحظ في هذا السياق أن ثمّة فصلاً ما بين خطّي الشهادة والخلافة في دور المرجع. فخطّ الشهادة يتعيَّن على المرجع الاضطلاع به. أما خط الخلافة أو ممارسة الحكم فمنوط بالأمّة، وتتمحور الإلتباسات الحاصلة من هذا الفصل: كيف يمكن التوفيق ما بين سلطة المرجع وسلطة الأمّة، وما العمل إذا ما تضاربت صلاحيات هاتين السلطتين؟ ثم كيف يكون دور الاستخلاف الربَّاني قائماً للأمة ما دامت الكلمة الفصل في قيام السلطات تعود للمرجع أو الفقيه أو نائب الإمام المنتظر في نهاية المطاف؟

هـ ـ إشكاليّة النظام المرجعي عامة بين النظام الرئاسي الدستوري والملكيّة المطلقة

مع تسليمنا بأن النظام المرجعي لا ينتظم مع العقل السياسي الجمعي في الإسلام الوسيط والحديث لجهة عدم مطابقته مع القواعد المتواضع عليها في التجربة السياسية، إلاّ أن المنتظم السياسي في مبدأ المرجعية الفقهية كسلطة حكم شرعية يأتلف مع البنية الميتافيزيقية للنظرة الامامية إلى الكون والحياة والاجتماع السياسي.

على أن الصدر، وهو يقارب ما بين النظام المرجعي والنظام الرئاسي، قد لا يكون تنبّه إلى معضلة صعبة، نتيجة سعيه إلى المماهاة بين الرئيس في الديمقراطيات الغربية والمرجع في النظام الناشئ لأوّل مرة في هذا العصر.

---

(١١٧) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، ط ٤ (بيروت: دار صعب؛ دار التعارف، ١٩٨١)، مج ١، ص ١٨٧.

فالمرجع، وإن لم يتقرّر بنصّ، ينتمي اختياره إلى بيئة الفقهاء أو مجلس أهل العقد والحل، على حين يختار الشعب بالاقتراع المباشر الرئيس. وهو بهذا المعنى يقرب من الملكية، لجهة إتيانه إلى السلطة بالتعيين، وإن كان النظام المرجعي، كما أرسى أسسه الإمام الخميني، الذي رفض إقامة ملكية إسلامية، بل جمهورية إسلامية لئلا يدخل إلى أذهان المسلمين أن المرجع يعيّن توريثاً، وأن الفقيه يجتهد لإيجاد إجابات عن الأشياء المستحدثة. والخميني يعتقد أن «الأئمة يخلقون من نور الله ولهم مكانة لا يستطيع الحكام الدنيويون ولا حتى الملائكة الوصول إليها. والفقهاء هم ممثلو الأئمّة، وطالما أنهم يعرفون عن الشريعة أكثر من أي شخص آخر فهم وحدهم القادرون على أن ينوبوا عن الإمام في غيبته ويمكنهم أن يقوموا بتفسير الشريعة وتنفيذها»[١١٨].

على أن سلطة المرجع، كما يحدّدها محمد باقر الصدر، تنحصر أصلاً بالحجية، التي هي إقامة المجتمع الإسلامي، وإعادة الروح إلى النبوّة الممتدة، بعد العصر التأسيسي الأول، في الأئمة، والتي تقوم اليوم في نظام ولاية الفقيه ومجمل قواعدها الشرعية والتطبيقية.

نتيجة الفصل

ثمة ترابط وثيق بين تصوُّرات «المجتمع والعدالة الاجتماعية»، و«الأمّة والدّولة» في هذا الفصل. فالاجتماع الإنساني على الأرض هو قرار إلهي، وأمر ربّاني. وهذا الاجتماع محكوم بالدّولة، التي نشأت نشأة إلهية، يضطلع الأنبياء بإقامتها بزمر من ربهم.

إنَّ نظريات محمد باقر الصدر في الاجتماع ونظام الحكم مستمدّة من أصول الإسلام: القرآن والسّنّة والمأثور عن الأئمة الإثني عشر المعصومين. هكذا، يبدو الموقف الفكري الصّدري أصولياً إسلامياً في المسائل التي تناولها. لقد اقتضى منهج التأصيل الأصولي الصدري للمسائل الاجتماعية والسياسية «قراءة جديدة» للآيات القرآنية والأحاديث المأثورة عن النبيّ والأئمة، لإثبات جدارة الإسلام في قيادة الحياة في هذا العصر. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، اقتضى منهج التأصيل المشار إليه استبعاد النظريات الوضعية من ليبرالية وماركسية في بناء المجتمعات البشرية الحديثة، وإقامة أنظمة حكم عادلة فيه.

---

(١١٨) محمد حسنين هيكل، **مدافع آية الله: قصة إيران والثورة** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١٨٢.

إنَّنا، في هذا الفصل، أمام مفاهيم إسلامية اجتماعية وسياسية مجانسة للمفاهيم القرآنية: أمانة، استخلاف، نبوّة، أولو الأمر، الطاعة، الشورى. وتشكّل هذه المفاهيم أدوات العقل الأصولي الصّدري استنباط المبادئ المتحركة من المؤشرات الإسلامية العامة.

ويظهر مما سبق ذكره أن المفاهيم الصّدرية، كما استلّها من المصادر القرآنية والنبوية، تأتي ضمن سياق يحافظ على وحدة في المعنى، وترابط في الفكر، يعيد كل ما في الحياة من ظواهر اجتماعية وسياسية إلى اللّه، ذلك لأن ما جاء في القرآن هو الصحيح، المنسجم مع الفطرة البشرية.

لقد طغت فكرة المثال الاجتماعي والسياسي القرآني على آراء الصدر ونظرياته، التي أتت في صيغ مسبقة، نهائية، منجزة إنجازاً تاماً. فغلبت النظرة السكونية الجامدة، التي لا ترى جديداً تحت الشمس، على فكره. فنجم عن ذلك جملة من الإشكاليّات، أشرنا إليها في الفصل. ومردّها أن فكر الصّدر، أتى، وكأنَّه منقطع عن التغيّرات التي تصيب الحياة، فكان، بهذا المعنى، فكراً متجاوزاً للواقع والتاريخ. وبقي معلقاً بالمثال الإمامي النظري، الذي لم يظهر في تجربة تاريخية ملموسة، وإن تمثّل في هذا العصر تجربة الثورة الإسلامية في إيران، كتجسيد لمثال الإمامي - المرجعي، المتطوّر مع نظام ولاية الفقيه.

خاتمة

مع باقر الصدر تكتمل واحدة من حلقات الفكر الإمامي على طريق إحياء التعاليم التيوقراطية (Théocratie) الشّيعيّة. ذلك لأن النظام السياسي الذي ينشده مبني على سلطان إلهي تمثّله السلطة الروحية، أي سلطة المرجع، الذي تجتمع في يديه أيضاً سلطة زمنية، باعتبار أن الإسلام دين ودولة.

والتكامل النظري كما يتراءى لنا، في هذا الباب، يعكس جمع شتيت الأفكار المكوِّنة لإعادة إنتاج المثال الإسلامي الأول في نظام المدينة السياسي عهد رسول اللّه محمَّد. وهذا الإنتاج يتعذّر ما لم يكن إمام من ذرية النبيّ على رأس الدولة، وفي غيبته ينوب عنه نائب هو المرجع.

إنه تكامل عقلي ينقل المذهب من الإيمان القائم على المخيال العاطفي بإحياء سلطة أهل البيت إلى عقيدة تترابط عناصرها الذهنية على نحو يماثل العقيدة الفلسفية.

وبالرغم من الوضوح والائتلاف اللذين يطبعان فكر الصدر الأصولي فإن

الغموض يكتنفه في داخله، لجهة توقفه أحياناً عن الإجابات الشافية عن تساؤلات تتصل بالمنهج الاستقرائي تارة، والاستنباطي طوراً، وهذا ناجم عن صعوبة المقايسة ما بين المثال الإلهي القَبلي والتجريبي المُعاش أو مطابقة المخيال للمنوال.

وهذا الغموض مصدر الإشكاليّات الصدرية في جملة الموضوعات، التي بسطناها في ما تقدم، بدءاً من منهجه العام وصولاً إلى التأسيس النظري لمبدأ السلطة المرجعية في إدارة شؤون المسلمين في المجتمع المعاصر.

والصّدر، وإن تسلَّح بمنهج الاستقراء الذي هو سبيل العلوم التجريبية والاستنباط الذي هو طريق العلوم البحتة أو الرياضيات، فإنه أركن أيما إركان للتقليد في جميع العلوم الإسلامية من الاجتهاد إلى تشييد العمارة السياسية المستوحاة الإيرانية.

فنظرية المرجع، أو حكومة ولاية الفقيه، أخذها الصدر عن الإمام الخميني، وقبله عن سُنَّة الأئمة، معتقداً أنها تنطوي على الحقيقة المطلقة، من غير نظر إلى دليل. وهل الإشكال أكثر من إصدار حكم على أنه يقيني من دون برهان مقنع؟

إن الصدر، إذا اعتمد الطريقة التركيبية في بنائه المعرفي الإسلامي إزاء مختلف المسائل التي عالجها انطلق دائماً من قضايا مسلَّم بها، واستنتج منها قضية جديدة. وظن أنه ما دامت المسلّمات صادقة بذاتها، فكذلك النتائج يتعيّن أن تكون صادقة. وطالما أن بديهيات الصدر مأخوذة من النصّ أو التفسير، واستطراداً التقليد، كان من الضروري أن تبقى موضع نظر لعدم كفاية الأدلّة والبراهين.

أتى الصدر إلى الفلسفة من الحوزة. ولم تحظَ هذه باهتمام الراغب فيها لامتلاك ناصية المعرفة بل للاطلاع على مناهجها، وإظهار تفوّق الشريعة عليها. فهو منحاز سلفاً للإسلام ديناً وعقيدة وشريعة. وتحتلّ فكرة اللّه أو المتعالي مبدأ فكره ومنتهاه. فاللّه فوق الأشياء جميعاً، هو مصدرها، وإليه تتّجه. ومن أولى نتائج هذه الفلسفة المتعالية اعتبار أن في الوجود أو العالم علاقات أبدية، مستقلّة عن ترابط الحوادث، ومجرَّدة عن الزمان والمكان، وثابتة لا تتغيّر.

هكذا اعتقد الصدر في اللّه والكتاب والنبوة واليوم الآخِر. وهكذا نظر إلى الاستخلاف وقيام الدولة والتشريع. فبدأ أصولياً من طراز رفيع يسير على المنهج المستقيم، يفكِّر، يتفلسف، ينظر، أو يجتهد بلغة الإسلام.

ظلَّ المثال الإسلامي الأرضي، الذي تكوَّن مع النبي محمد باني أول تجربة حكم سياسي في الإسلام منطلق الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة، ولا سيما منها

الأصولية الشيعية، التي اعتبرت أن هذا المثال توقّف منذ أن قدّر لقوى الطاغوت أن تمنع الأئمة من ممارسة خط الخلافة.

وترتّب على هذا التوقف أن تحوَّل المثال إلى مبدأ ميتافيزيقي يصلح لإقامة نظام الحكم في الإسلام، بتوسيع معارفنا الاجتهادية حوله لتكون ملائمة لأيّ عصر ولكل زمان، من دون أن يخضع للتجربة.

وصلاحه يكمن في داخله الإلهي، وليس للواقع أن يحكم له أو عليه. فالمتعالي يتشارك بالميتافيزيقي مشاركة تعبّر عنها النصوص الكريمة والسُنَّة الشريفة وسيرة الأئمة المعصومين.

أتينا، في متن هذا الباب، على إشكاليّات المنهج الصدري في المسائل التي تطرق إليها إستقراء أو استنباطاً، وفي محاولته الرامية إلى تطوير العقل الإمامي في الاجتهاد، وفي اكتشاف سنن التاريخ في القرآن، وفي نظرياته الاجتماعية كنظرية الاستخلاف، ونشأة الدولة، انتهاء بالنظام المرجعي، الذي يحيي ما في المخيال الشيعي، من حقّ الأئمّة من سلالة النبيّ في الولاية على الناس، والشهادة عليهم يوم الدين.

والإشكاليّات التي رأيناها معرفية وإيديولوجية معاً. وترتقي أسبابها إلى التعارض الحاصل بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، فهي التباسات من داخل العقل الأصولي أصلاً: فكيف يتولّد الإلهي القدسي في البشري الإنسي بعد أن ينقطع الزمان الإلهي؟ أو كيف يتعالى الإنسي فيغدو قدسياً؟

وهي إشكاليّات خارجية ناشئة عن التباين مع التصوّرات الأخرى لمشكلات الخلق والحياة والكون وحركة التاريخ. فبينما يفارق العقل الأصولي الواقع، تسعى التصوّرات الوضعية إلى مساوقته أو مطابقته لتضمن صحّتها وتثبت ذاتها على أنّها يقين، في حين يعمد الأصولي إلى التعالي ليماهي ما بين الواقع والمتعالي؛ فيأتي الواقع على صورة الله ومثاله فيكتسب مشروعيته ساعتئذٍ.

وبالمحصلة، بدا الصدر إماماً ومجتهداً ومرجعاً قوي الالتزام بمعتقده الديني، ساعياً إلى الذود عنه بكل الأسلحة المتاحة من مناهج ومعارف علمية وحقائق قائمة، بمواجهة تصورات وضعية في ميادين الحياة كلها فنجح في الكشف عن عناصر فكره، محلّلاً، وشارحاً، أخفق في تقديم الكلمة الأخيرة أو الفصل في ما اجتهد فيه أو استنبطه من نظريات في الاجتماع والسياسة.

وظهر أن الأصولية النظرية، في نهاية المطاف تتسم بكل ما تتّسم به كل مثالية مطلقة، يمكن أن تنشئ مجتمعاً وواقعاً على صورتها.



القسم الرابع

نظرة نقدية في إشكاليّات الأصوليّة بين الماضي والحاضر



تمهيد

سندرس، في هذا القسم، الإشكاليّات العامة عند الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، من زاوية تحليلية نقدية، في مسائل تتصل بالأسباب التي أدت إلى نشأة هذه الأصولية وأطروحاتها المعرفية والسياسية والاجتماعية.

ويتوزع القسم على أربعة فصول. في الفصل الأول، سنبحث عن أسباب «انبعاث الأصولية الإسلامية الآن ومشروعيتها»، وسنتوقف عند عناصر التفسير الاستشراقي الذي يعيد الموقف إلى اعتبار ظهور الأصولية ردة الفعل على سلسلة الإخفاقات التي أصيبت بها محاولات التحديث وعصرنة المجتمعات الإسلامية وفقاً لنمط التحديث الغربي، بينما يعيده العقل العربي إلى مخزون حضاري ثقافي يتفجّر في لحظة الأزمات لإعادة تأكيد الذات القومية والجماعية للمسلمين.

وفي الفصل الثاني «الإشكالية المعرفية»، سنبيّن المنهجية المعرفية لدى الأصولية الإسلامية المعاصرة، على مستوى المنهج المعتمد عند الأصوليين، وصيغه المطلوبة في استنباط الأحكام الفقهية كقياس الشاهد على الغائب ومقدّمات النظر والاعتبار المحكمة، والتي يمكن أن تنتج أحكاماً يقينية تنسجم مع قواعد الشرع وغاية الإسلام. وما افترق فيه البنّا وقطب من جهة والصدر من جهة أخرى، وإلى أي حدّ استفاد الثلاثة من علوم المنطق، والإشكاليّات التي انتهوا إليها في إخضاع مشكلات العصر إلى نمط الاستنباط الفقهي التقليدي.

وفي الفصل الثالث الذي أتى تحت عنوان: «الإشكالية السياسية في مسألة السلطة ونظام الحكم»، سنحاول أن نرى كيف يطبّق أعلام الأصولية منهجهم في تخريج نظرية سياسية إسلامية يدعون، في ضوئها، إلى بناء نظام الحكم والدولة كمفهوم سياسي في العالم العربي الإسلامي في هذا العصر. وسنتوقّف في الفصل

عند مصادر الأصولية في بناء النظرية السياسية انطلاقاً من أن الإسلام دين ودولة، ودور المرجعية التراثية في هذا البناء وصولاً إلى تبيان أهمية مفهومَي «الحاكمية»، و«ولاية الفقيه» في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بشقيه السُنّي والشيعي.

وسننهي القسم بفصل رابع بعنوان «الإشكالية الاجتماعية: صورة المجتمع العادل»، ونحصره بقضية العدالة الاجتماعية، والصورة ـ المثال لما تسميه الأصولية بالمجتمع الإسلامي من دون التوسّع في موقف هذه الأصولية، من قضية الثقافة الإنسانية، انسجاماً مع التوجه الذي قرّرناه في دراسة الفصول السابقة، لجهة تحليل النظرية الأصولية ونقدها في الاجتماع في الإسلام وتطبيقاته الراهنة.

إن الفائدة البنائية من دراسة هذا القسم هنا، تعود إلى الحاجة المعرفية في أن ندرس على نحو أكثر عمقاً وتركيزاً المكوِّنات الأصلية للإشكاليّات التي اتسمت بها نظريات الأصوليين الإسلاميين العرب المعاصرين الثلاثة البنّا وقطب والصّدر، بغية الوقوف على العناصر المشتركة التي تجمع بينها، وتشكل صعوبات فعلية، في سياق إنتاج نظرية إسلامية متكاملة في منهج استيحاء الإسلام لتقديم الإجابات «الشرعية» عن القضايا التي تشغل الإنسان المعاصر مسلماً كان أو من غير ملة الإسلام.

إن المنهج الذي سنتبعه في «هذا القسم» هو منهج التقصي والبحث المحايد عن الأسباب والعوامل التي أدَّت بمفكري الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة الوقوع في إشكاليّات ظاهرة في المسائل التي تصدُّوا لها.

إن الدراسة المتبعة، في هذا القسم، هي دراسة تحليلية نقدية. والنقد الموجَّه للفكر الأصولي الإسلامي العربي المعاصر، كما ظهر عند البنّا وقطب والصدر، ينصبّ على تبيان مدى المجانسة والملاءمة بين المبدأ الإسلامي (الثابت)، الذي أتى استجابة لوضعية اجتماعية وقت ظهور الإسلام، والطرح الأصولي (المتغيّر) الذي يأتي بمثابة إجابات، تدَّعي اليقين المماثل للمبدأ الإسلامي، عن وضعيات اجتماعية تواجه الإنسان المعاصر في المجتمعات العربية الإسلامية.

الفصل التاسع

لماذا انبعاث الأصولية الإسلامية الآن: مشروعيتها

تمهيد

سنركز، في هذا الفصل على رصد سبيل الإجابة عن سؤال مهمّ: كيف يمكن تسويغ مشروعية الأصولية الإسلامية العربية الآن؛ أي في عصرنا هذا، أو بتعبير مختلف: لمِ انبعاث هذه الأصولية في زمان بعد كثيراً عن زمان الوحي والدعوة والتجربة؟ سنبيّن، بداية، أهمية النظر في تسويغ ظهور حركات فكرية وسياسية ونضالية أصولية اليوم في الإطار الكوني العام، وفي الإطار العربي الإسلامي.

ثم سنستعرض تفسيرات المنهج الاستشراقي الغربي بمدارسه المختلفة حول نشأة الأصولية الإسلامية العربية في عصرنا الحاضر. وسنتوقف عند الثغرات التي تعتور منهج المستشرقين، لجهة القفز فوق التاريخ والهوية، والنظر إلى ظهور الحركات الإسلامية كردات فعل على إخفاق البرامج الإصلاحية للفكر الليبرالي والماركسي على حدٍّ سواء.

بعده، سنتناول نشأة الأصولية في إطار تاريخي ـ اجتماعي، ونتوقف عند نزعة الإيمان في الشرق، وعند العرب، وسنتطرق إلى قيمة المخزون الثقافي الإيماني في إعادة إنتاج ذاته على مرّ العصور، موضحين أهمية سنن تغيُّر العقائد أو ثباتها، من وجهة نظر غوستاف لوبون، ودور التدوين في حفظ رسالة الوحي وجملة التراث الدِّيني.

ولم نغفل عن تبيّن استقلالية الظاهرة الدِّينية التي تتكوّن وفقاً لنظام بنائي معيّن، ثم لا تلبث أن تتحوّل إلى محدِّد ومقوِّم لسلوك البشر. كما أنّنا سنبينّ كذلك كيفية نشأة الأصولية من زاوية نظر البنّا وقطب والصّدر إلى الإسلام الصالح لكل زمان

ومكان. وسننتهي إلى أن تأصيل الإسلام، بعد عصر التدوين، هو مفتاح الفهم الممكن لظاهرة تجدُّد الحركات الإسلامية، كلما ظهرت سانحة ملائمة لظهورها في بيئة إسلامية مخصوصة، بصرف النظر عن الفعل وردة الفعل.

لقد كان من الطبيعي، بعد أن درسنا نظريات ثلاثة من أئمة الإسلام الأصولي النضالي أو الثوري في عصرنا هذا، أن نعالج الأسباب الموضوعية والذاتية التي أدَّت إلى نشأة الحركات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة. وفي هذا السياق، سنتلمّس إشكاليّات نشأة الأصولية، وفقاً لمناهج بحثية مختلفة، لكي نبينٌ الإشكاليات الملتبسة لظهور الحركات الأصولية قبل الانتقال لدراسة تمظهرات العقل الأصولي في حقول معرفية مختلفة.

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن دراسة مشروعية الأصولية الإسلامية الآن، لا تكون ممكنة وشاملة خارج دائرة النظر التاريخي في جانب، وخارج تطبيق منهج علم النفس الجماعي في بلورة شخصيات الأمم، في جانب ثانٍ، والقواعد النفسية للتحولات داخل الأمم، في جانب ثالث.

ونحن في بحثنا عن أسباب بروز ظاهرة الفكر الأصولي الذي أنتج لاحقاً حركات أصولية سياسية تطرح صراحة الوصول إلى السلطة، وإقامة نظام اجتماعي سياسي هدفاً لها، سنراعي مناهج النظر المختلفة في دراسة نشأة هذه الظاهرة، والعوامل التي تسوغ مشروعيتها الآن.

أولاً: قصور المنهج الاستشراقي في فهم نشأة الأصوليّة الإسلامية العربية المعاصرة

تلتقي تفسيرات المستشرقين الذين ينتمون إلى بيئات ثقافية وسياسية مختلفة على إرجاع نشأة الحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة إلى عوامل راهنة، تتصل أصلاً بالعلاقات اللامتوازية بين الغرب والشرق. فتارة تعزو الأسباب إلى الفقر، وطوراً إلى سقوط مشروع التحديث الغربي، ومدارسه المختلفة من الليبرالية إلى العلمانية والاشتراكية، فضلاً عن الخلل الحاصل، راهناً، على مستوى توزيع الثروة، وقضايا التنمية، ومحاولات الغرب الدؤوبة في السيطرة على ثروات الشعوب النامية، ومن بينها، بالطبع، الشعوب الإسلامية.

ومع تقديرنا لآراء المستشرقين التي سنعرض لها، وحرصاً على عدم التقليل من قيمتها المعرفية، ترانا، نميل إلى الاعتقاد بأن تشخيص غالبيتهم لظاهرة الأصولية، يتمتّع بالقفز ربّما، الذي لا يكون بريئاً عن العوامل التاريخية والعقيدية المرتبطة

بالتكوين الديني والأنتربولوجي، الذي يقف إلى جانب عوامل أخرى في إنتاج طبيعة الشعوب الإسلامية والعربية منها على وجه خاص.

١ ـ في الاستشراق الفرنسي

بين المستشرقين الفرنسيين من يعيد الظاهرة الأصولية إلى عامل زماني لا يتعدى مداه مقدار قرن واحد، متبيناً ما ظهر إبَّانه من أفكار وعقائد لم تفلح في إيجاد الأجوبة الشافية عن المسائل التي تصدَّت لها. إن مستشرقاً مرموقاً مثل مكسيم رودنسون لم ير أن العوامل التي أدَّت إلى نشأة الأصولية في العالم العربي الإسلامي تخصُّ فقط الشعوب العربية، بل هي تخصُّ أيضاً شعوباً أخرى غيرها في أماكن أخرى من العالم. «في العالم العربي كما في أماكن أخرى، نشأ إحباط تجاه الإيديولوجيات السياسية ـ الاجتماعية الكبرى التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»[١].

على أن هذا الحكم الاستشراقي لمفكّر مثل مكسيم رودنسون ـ يجمع إلى ثقافته العقلانية الغربية الآخذة بالمنهج الماديّ التاريخي ثقافة إسلامية، يفتقر إلى الغوص في مسبّبات الإحباط الذي يشير إليه. فنظرته نظرة غيرية. إنه يتأمّل في عالم ليس عالمه، وفي ذات حضارية ليست ذاته. فالمسألة ليست عودة إلى الينابيع الأولى للعقيدة الإسلامية نتيجة سقوط المحاولات التجديدية الإسلامية مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أو مع محاولات التغريب «والأوربة» التي سعى إليها الخديوي إسماعيل، وراح يبلورها كتَّاب الاتجاه العلماني من أمثال لطفي السيد وطه حسين، بل قد تكون استمراراً للنزعة المحافظة لدى أهل السُنة التي ثارت أصلاً ضد محاولات تجديد البنى الفكرية للإسلام، ووصفتها بالبدع لتنفير الناس منها.

لم ينفرد رودنسون في اعتبار الإحباط من التجارب المستمدة من الحضارات الأخرى عاملاً يقف وراء قيام الحركات الأصولية الإسلامية. فهذا جاك بيرك مستشرق فرنسي قوي الاطلاع على الثقافة العربية الإسلامية يشاركه الرأي نفسه. فبيرك يرى أن تقليد الغرب لم يأت بنتائج حسنة؛ «لأن تقليد الآخر ليس أمراً حسناً في حدّ ذاته. إذاً يجب البحث عن الحلول في إطار ذاتي... فهل جاءت المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحلول جديدة لمشاكلها في المجال الاقتصادي ومجال الفكر السياسي والفكر الاجتماعي؟ أعتقد أنه لا يمكن أن تأخذ على هذه المجتمعات

---

(١) مكسيم رودنسون، «وراء ظاهرة الأصولية فشل الليبرالية والاشتراكية وهيمنة الغرب،» مقابلة، **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣).

تقليدها ليبرالية الغرب وسقوطها في العناد، من جهة ثانية قلّدت الاشتراكية ووقعت في البيروقراطية والطغيان. في مواجهة ذلك يمكن فهم أن المجتمعات أرادت العودة إلى نفسها. وبالتالي العودة في الظرف الحالي إلى ما هو أقرب إليها، أي الدين. نحن إذاً أمام حركة دينية تطالب بالدين»[٢].

في نظرة متأنية إلى تعليل بيرك هذا، نتوقف عند عدد من التساؤلات:

١ ـ هل حقاً لجأت البلاد العربية والإسلامية، صراحة، إلى النظم الليبرالية الغربية، ثم تقليد التجارب الاشتراكية، أم غلبت الإنتقائية على التقليد، فبقي القديم على قدمه ولم يفلح الجديد في اختراق جدار الموروث على مستوى البناء الذهني والإيمان العقيدي؟

٢ ـ هل الأصولية حركة دينية، تطالب بالعودة إلى الدين، كما يرى بيرك، أم هي حركة حاولت إعادة بناء السياسة على الدين؟

٣ ـ عند الحديث عن العودة إلى الدين يفهم أن هذه المجتمعات خرجت من الدين. ولكن الصحيح الثابت أن المجتمعات عينها كانت قبل الحركات الأصولية مجتمعات دينية، أقلّه على مستوى العقيدة، غير أن الفشل الذي أصاب الإيديولوجيات التي انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي بتأثير من العصر الاستعماري ربّما تكون هي السبب في العودة إلى الذات أو إلى الجذور.

يأتي دومينيك شوفالييه في بحثه عن أسباب الظاهرة الأصولية «الآن»، من دون تسويغ مشروعيتها، على عوامل منها الديمغرافي والإيديولوجي والسياسي: من تزايد العالم العربي في السنوات الخمسين الأخيرة إلى انتشار الفساد الناجم عن بعض أنماط الاستهلاك الصناعي الأمريكي وصولاً إلى أزمة الإيديولوجيات التي كانت مستوحاة من الإيديولوجيات الأوروبية في القرن التاسع عشر، القومية أو الاشتراكية وبخاصة الماركسية «إن أزمة الإيديولوجيات هذه أفادت التيار الإسلامي. يضاف إلى ذلك أن بعض أنماط الاستهلاك الصناعي الأمريكي الذي أدّى إلى انتشار الفساد، دفع الإسلاميين والأصوليين إلى طرح أنفسهم بوصفهم المرجع الأخلاقي غير الملوّث بالفساد»[٣].

(٢) جاك بيرك، «الإسلام المستنير القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الإسلامية،» مقابلة، **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣).

(٣) دومينيك شوفالييه، «قوة الإسلاميين في امتلاكهم برنامجاً أخلاقياً،» مقابلة، **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣).

يبحث شوفالييه عن أسباب واقعيّة لنمو الحركات الأصولية الإسلامية فهي ردّة فعل على إخفاقات أنظمة الحكم التي تناوبت على تولّي السلطة، ولم تفلح في إيجاد الحلول الكفيلة بمعالجة أسباب الفقر والبطالة؛ فلجأ مفكرو الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة إلى طرح الإسلام كبديل للتجارب الفاشلة والمأخوذة عن الغرب.

على نحو مغاير، يتقصّى روجيه غارودي أسباب ظهور الأصولية الإسلامية. فهو يبحث عن الهوية الذاتيّة في الدرجة الأولى بإطلاق، باعتبارها المصدر الأول لكل أصوليّة اليوم. «إن المصدر الأساسي لكل أصولية، اليوم، هو قمع واضطهاد هويّة متحدّها، ثقافتها أو دينها»[٤].

على أن الملاحظ أن غارودي يبني مصادرته المطلقة هذه على التجربة الجزائرية، وما لاقاه الشعب الجزائري المسلم من اضطهاد وقمع على أيدي الاستعمار الفرنسي.

بعد القمع، ثمّة مصدر آخر، مستوحى من التجربة الإيرانية، يتصل بالفساد الأخلاقي المترتب على الحضارة الغربية، ونمط الحياة الاستهلاكية التي ولّدت الطمع والشره والجريمة، وغيّبت مناحي الروح والقيم في الإنسان المعاصر، وحوّلتها إلى كائنٍ ذي بعد واحد: منتج ومستهلك تحرّكه المصلحة وحدها. إن المصدر الثاني للأصولية، في نظر غارودي، هو «انحلال الغرب أخلاقياً، الغرب الذي يقدّم بكل أسف، حجة حقيقية لحذف إجمالي لكل ما لا يعود إلى الماضي، والذي يسمح بتعارض «المرمى» الروحي للحركة مع تفكك الغرب»[٥].

إنّ صدم الهويّة الذاتيّة للشعوب العربية الإسلامية على مستوى الاضطهاد الجماعي الاستعماري، وعلى المستوى الأخلاقي؛ أدّى إلى توليد الأصوليات المعاصرة.

٢ ـ في الاستشراق الأنكلو سكسوني

هذه المقاربات الفرنسية لأسباب الأصولية الإسلامية اليوم، يتفق معها الاستشراق الأنكلو ـ سكسوني. فها هو فريد هاليداي يسلّم مع ما انتهى إليه جهابذة الاستشراق الفرنسي. فالحركات الأصولية ردة فعل على مشكلات حيوية قائمة في المجتمعات حيث ظهرت هذه الأصوليّات. فهي «ذات ردّ سياسي جماعي على مشاكل حقيقية تعيشها مجتمعاتها: ظروف ازدحام مديني، ودول فاسدة، وتأثير وإهانة خارجيان وتغيّر ثقافي. في الماضي كانت الحركات اليسارية، أو تلك العلمانية

---

(٤) روجيه غارودي، **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، تعريب خليل أحمد خليل (باريس: دار عام ألفين، ١٩٩٢)، ص ٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

الشعبية، مصدر الردّ على هذه المشاكل، إلاّ أن سمعة اليسار الذي يقبض على السلطة في كثير من هذه الدول لا تقل سوءاً عن سمعة بعض الأنظمة اليمينية»[٦].

مع أن التشخيص السببي الذي يقدمه هاليداي يبدو منطقياً في سياقه العام، غير أنه يقع في أغاليط استنتاجية، مردّها، على الأرجح إلى اعتبار أنظمة الحكم الوطنية في عدد من البلدان العربية أنظمة يسارية تضاهي الأنظمة اليسارية في أوروبا.

المستشرق الأمريكي روجر أوين يعيد أسباب تعاظم حركات التديّن الأصولية إلى فشل أنظمة الحكم القائمة في معالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. ومن عوامل تنامي مظاهر التدين في العالم الإسلامي خلال القرون القليلة الماضية «تفاقم خيبة الأمل من جراء فشل حكومات ما بعد الاستقلال في خلق نظام سياسي واجتماعي ـ اقتصادي عادل وغني وسليم»[٧].

٣ ـ في الاستشراق الألماني

تسحب مقولة التأزم التي أعقبت فشل حكومات ما بعد الاستقلال في بناء نظام سياسي ـ اقتصادي ـ اجتماعي مستقر، نفسها على الاستشراق الألماني المنفتح على قضايا العالم العربي الجوهرية ـ فالمستشرق أودو شتاينباخ[٨] لا يفصل الحركات الإسلامية «عن الأزمة العميقة التي يتخبَّط فيها جزء من العالم العربي الإسلامي. كما نعلم أيضاً أن لهذه الأزمة محاور وفروعاً ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية. وأعتقد أن الشرعيّة النسبية التي تتمتّع بها هذه الحركات الإسلامية تعود أساساً إلى كون هذه الأخيرة تعد بحلول للمشاكل المطروحة»[٩].

المهمّ في الأمر؛ أن الاستشراق الألماني يبحث عن السببية كماهيّة مجتمعيّة تعبِّر عن سيرورتها بالأزمة والحل. وكلاهما يعدّ سبباً يدفع بالحركات الأصولية إلى الأمام.

---

(٦) فريد هاليداي، «اليسار فقد صدقيته والبدائل الأخرى غير موجودة،» مقابلة، **الوسط** (٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣).

(٧) روجر أوين، «تفاقم خيبات الأمل والتحدي الصعب،» مقابلة، **الوسط** (٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣).

(٨) أودو شتاينباخ، الدكتور أودو شتاينباخ من كبار المتخصصين في شؤون الشرق الأوسط والعالم العربي والإسلامي عموماً، خصوصاً في ما يتعلق بالمسائل الاقتصادية والسياسية والثقافية. يشغل منذ عدة سنوات منصب مدير «معهد الشرق» في هامبورغ. وهو أكبر مؤسسة استشراقية في ألمانيا. انظر: **الوسط** (١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤).

(٩) أودو شتاينباخ، «الغرب مطالب بتجنب الأخلاقية المزدوجة،» مقابلة، **الوسط** (١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤).

فحضور البرنامج دائماً في أي حركة سياسية يعتبر جاذباً أساسياً؛ لأن فيه الخلاص من الوضع المأزوم.

٤ ـ في الاستشراق الروسي

مع حذو الاستشراق الروسي حذو الاستشراق الغربي والأوروبي والأنكلوسكسوني في البحث عن عوامل ظهور الحركات الإسلامية؛ فإنه لا يغفل البحث عن أزمة الهويّة، فنظرته إلى أسباب قيام ظاهرة الأصوليّات محكومة بمنطق تكاملي يأخذ في الاعتبار مختلف جوانب الظاهرة. يرى آرتور سعادييف أن الحركات الأصوليّة هي حركات احتجاج نتجت من خيبة الأمل من نتائج التحديث التي حقّقتها بعض الأنظمة العربية. في المجال الاقتصادي، قاد هذا التحديث إلى نمو التضخّم والبطالة وأزمة السكن، وفي المجال الروحي إلى أزمة الهويّة، وبما أن التحديث جرى تحت شعارات الليبرالية القومية والاشتراكية ـ وهي شعارات اعتبرت. . «مستوردة» من الغرب ـ فالتحديث أيضاً كان يعني التطبّع بطابع الغرب. ولهذا أصبحت الصفة الجامعة للحركات الأصولية العداوة لكل ما هو غربي واتخذت شكل الدعوة إلى إقامة أنظمة اجتماعية وسياسية واقتصادية وحقوقية وأخلاقية أساسها الشريعة الإسلامية[١٠].

في هذا النصّ الاستشراقي الروسي مقاربة للظاهرة الأولية في تاريخيتها. إنها الهويّة الذاتية للمسلمين المعبِّرة عن أصالة نادرة؛ هي أصالة التعاليم القرآنية التي ترجمها التاريخ المواقع حقيقي كوّن نهضة حضارية عارمة، يعود إليها المسلمون باعتزاز كلّما اعتور حاضرهم ضيم أو أصيبوا بانتكاسة.

وعليه، نلمس في كتابات البنّا وقطب ومحمد باقر الصدر مواقف فكرية رافضة للأفكار القومية والليبرالية والماركسية. فالتحديث يكون إسلامياً، أصيلاً، نابعاً من الهوية أو لا يكون.

فالأصولية الراهنة، على ما ترى، كارمن رويث[١١]، في جوهرها «ردّة فعل بدائية للدفاع عن الذات إزاء شتّى أشكال العدوان والظلم الخارجيين والداخليين أحياناً»[١٢].

---

(١٠) آرتور سعادييف، «إيديولوجية المواجهة مع الغرب لا معنى لها في غياب الوحة الاقتصادية والسياسية،» مقابلة، **الوسط** (١٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣).

(١١) كارمن رويث: مستشرقة إسبانية، متخصصة في العالم العربي، أستاذة في قسم اللغة العربية في جامعة الأوتونوما. انظر: **الوسط** (٢٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣).

(١٢) كارمن رويث، «الغرب ضئيل المعرفة بالعالم الإسلامي،» مقابلة، **الوسط** (٢٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣).

وقصارى القول إن نظرة المستشرقين أياً كانت جنسياتهم تبقى قاصرة عن إدراك كنه العقل الأصولي، الذي هو بالأصل، عقل إسلامي، سعى إلى التماس الطريق إلى إعادة بعث الإسلام ديناً ودنيا في عالم متغيّر في المكان والزمان، والتحوّلات الضخمة على مستوى الإنتاج والاستهلاك، فضلاً عن التنظيم الاجتماعي.

والحال، نرى أن نطرق الباب لفهم ظاهرة «الأصولية الآن» من زاوية التتبُّع التاريخي الاجتماعي.

ثانياً: تسويغ المنهج الاجتماعي التاريخي لمشروعيّة الأصوليّة الإسلاميّة الآن

لم تظهر الفكرة الأصولية في عصرنا هذا، وكأنها تأتي من فراغ، هكذا فجأة وبلا مقدمات. إنها خلاف ذلك تماماً؛ فهي وليدة تاريخ اجتماعي طويل، وتنتمي إلى حركة الوحي التي تمظهرت على الأرض كإحدى حلقات الوحي الإلهي، التي يتعيّن أن تستمر بالتجربة البشرية طالما ثمّة حياة في الدنيا.

إنّ البحث عن عوامل نشأة الأصولية الإسلامية استناداً إلى وجهة النظر هذه يستدعي، على ما نخال، بحثاً عن ثبات النزعة الروحية لدى شعوب الشرق عامة والعرب المسلمين خاصة.

والسؤال هل ثمّة اعتبارات تكوينية تجعل من الشرقي متديّناً بمعنى معتقداً بقوى روحية خلقت الكون وتسيِّره بما فيه الإنسان والحياة والمجتمع؟

ما يسوِّغ هذا السؤال اقتناع بعض الباحثين في تاريخ الأديان أنه من غير «الممكن فهم الظاهرة الدينية بمعزل عن تاريخها، أي بمعزل عن سياقها الثقافي والمجتمعي والاقتصادي. فلا وجود لظاهرة دينية «خالصة» خارج التاريخ، إذ لا توجد أية ظاهرة بشرية إلاّ وهي في الوقت نفسه ظاهرة تاريخيّة»[١٣].

ليس الغرض أن نفحص عن مسببات ظهور الأديان وتحولها من الشرك القائم على تعدّد الآلهة إلى التوحيد المعتمد على الإيمان بإله واحد هو الله. فهذا الأمر حاصل. ولا يفيد الغوص في العوامل التي أدَّت إلى إيمان الإنسان أصلاً بالإله. ولما بقيت الروح مسيطِرة على الذهن البشري، ثم تحوّلت على مرّ العصور إلى مخزون ثقافي ـ نفسي يشكِّل الوعي الجمعي للشعوب العربية ـ الإسلامية. وهذا المخزون،

---

(١٣) مارسيا ألياد، **الحنين إلى الأصول**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار قابس، [د.ت.])، ص ١٩.

الكامن في الذاكرة التاريخية، يتجلّى في النصوص الدينية التي يعاد إنتاجها في المساجد والزوايا والحلقات والمجالس.

والمخزون التاريخي هذا هو مخزون إيماني توحيدي، قوامه إيمان ثابت لا يتزعزع بالقوة الإلهية الخالقة للكون، والتي يقف أمامها الإنسان مسؤولاً يقدّم الحساب على ما قام به من خير أو شرّ.

ولعلَّ ميزة التوحيد التي اختص بها الإسلام، وربط الحياة الدنيا بالحياة الآخرة «هو ما جعل المسلمين. بعد أن طغت عليهم دول كثيرة يحتفظون بإسلامهم ولا يبتغون غير الإسلام ديناً»(١٤).

١ ـ ترسُّخ النزعة الروحية في الشرق

الثابت أن النزعة الروحية لدى شعوب الشرق تجلَّت أكثر ما تجلّت عند الشعوب العربية والإسلامية، التي تشكلّت هويّتها الحضارية في كنف الإسلام وما حمله من حلول لحياة الإنسان في الدنيا والآخرة.

إنّ الإسلام ما إن استحوذ على عقول العرب المسلمين، وصدَّقوا ما جاء به محمد حتى تحوَّل إلى قوة مادية هائلة، ثم ما لبث أن أضحى مؤسسة دستورية وفقهية كفيلة باستخراج الأحكام الملائمة لكل ما هو مستجدّ وطارئ.

لقد تواصل الإسلام عبر التقليد حيناً، وعبر المؤسسات الفقهية والكلامية حيناً آخر، فضلاً عن ثبات العقائد في القلوب والعقول بعد عصر التدوين.

ولا غرو في القول إن التاريخ يشهد على دور حركات البعث الإسلامي المتلاحقة في تثبيت الإيمان بالإسلام ديناً ودولة، مذ انتقل القرآن من الصدور الحافظة له، كتعليم قائم على المشافهة والحفظ، إلى تعليم قائم على التدوين.

ومع ظهور النصّ المدوَّن (القرآن) الذي حظي باتفاق جميع المسلمين صار القرآن كتاباً، والكتاب دستور حياة، فجمعت الجماعة العربية الإسلامية ـ الخارجة من الجاهلية، إلى عقيدة القبيلة وتعاليمها الاجتماعية والأخلاقية عقيدة الإسلام وتعاليمه الحياتية والماورائية.

كان من شأن هذه الصيرورة المولِّدة للأمّة الإسلامية العربية أن حدث الانقطاع التاريخي عند العرب مع فكرة الوثنية، والاندماج كلياً في العقيدة الحنفية التي سبق العبريون والنصارى العرب إليها.

---

(١٤) محمد حسين هيكل، **الشرق الجديد** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٢])، ص ٢٥١.

قدَّم الإسلام كسواه من اليهودية والمسيحية ضمانات الاطمئنان للأفراد الذين آمنوا به إزاء القلق المصيري. فالله هو الخالق، والحياة لا تنتهي بالموت، بل ثمّة حياة أخرى فيها يثاب الفرد بالصالحات من أعماله أو يعاقب على ما اقترفت يداه من آثام وكبائر. وتجلّت في آيات القرآن قصّة الخلق: خلق الإنسان وعلاقاته بخالقه. كما ظهرت الأخلاق الاجتماعية التي فيها انتظام العلائق بين العبد وبني جنسه من البشر.

ولعلَّ ميزة الاعتدال التي طبعت الأخلاق الإسلامية، وتكوين الوجدان الشخصي لكل واحد من المسلمين؛ من منطلق أن الله هو الذي يحاسب، ولا واسطة بين الخالق وخلقه، وما النبي إلاّ مبلِّغ للرسالة العلوية الإلهية.. «وسواء تعلَّق الأمر بالعلاقات مع الله، أم بالعلاقات الاجتماعية، فإن عقلية دينية في جوهرها، هي التي تؤكد ذاتها»[١٥].

ترسّخ الإسلام في وجدان معتنقيه ترسخاً قوياً لما حفل به من إجابات عن جملة الأسئلة المصيرية بأبعادها الدنيوية والآخروية، وفي سائر الأبواب التي تطرقها النفس البشرية من الاعتقادات إلى العبادات، فالمعاملات والمحرَّمات والموجبات، فضلاً عن تفسير أسرار الحياة، فاستطاع الإسلام، «أن يحيي في الإنسان الضمير الديني، ويحلّ به المشاكل كلّها بحذافيرها. واستطاع أن يفهم ضم الحياة الأخرى إلى الحياة الدنيا»[١٦].

لم تنحصر قضية الإيمان في الإسلام على مستوى النفس المطمئنة الراضية المرضية، بل دعَّمته حركة العقل مع علم الكلام. وجاء الفقه يستخرج الأحكام الشرعية لكل الحوادث الممكنات في عالم الكون والفساد فثبَّت العقيدة في القلب والعقل والحياة معاً. وكان حاصل التدوين والكلام والفقه وحركات الإحياء الإسلامي المتلاحقة منذ علي بن أبي طالب مروراً بالغزالي وابن تيمية وابن عبد الوهَّاب ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وصولاً إلى أئمة الحقبة موضوع دراستنا، إنتاج نظام متكامل من الوعي الذي يجمع في مرتكزاته ما بين الأرضي الواقعي والسماوي الماورائي.

---

(١٥) لوي غارديه، **أثر الإسلام في العقلية العربية**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢)، ص ٦٨.

(١٦) أحمد أمين، **يوم الإسلام** (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بيروت: المكتب التجاري؛ بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.])، ص ٤٦.

حفر الإسلام في وجدانات أتباعه وتحوَّل إلى عقيدة محفوظة في القلوب، ومدوَّنة في العقول فلم يرتدّ المسلمون عن دينهم بعد وفاة نبيّهم، الذي خاطبهم في حجة الوداع قائلاً: «فلا ترجعنَّ بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فإني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلّوا بعده، كتاب الله»(١٧).

بقي كتاب الله القرآن كتاب وحي وتعاليم إيمان. ومع الوقت قوي الاعتقاد به، وتولّدت منه علوم شرعية عديدة من فقه وكلام تصوّف وتفسير. وحافظ الإسلام بالكتاب على قوته الروحية التي تَمَظهَرُ بالعبادات والطقوس مكوِّنة حضارة أمَّة، وبنيانها النفسي والذهني. وكان عصر النبي والخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل العصر الذهبي الكامن في الذاكرة الإسلامية. وبقيت دولة المدينة أنموذجاً يُتَطلع إليه ونقطة استدلال «وخيلة (Imago) مستوحاة من الله»(١٨)، في الاجتماع البشري الإسلامي في مراحله اللاحقة.

ما إن دخل كتاب الله حقل التدوين، وظهرت حوله العلوم أو بتأثيره حتى استحال إلى فعل بشري؛ ثبت واستمر بقوّة الإيمان البشري به. فالناس هم الذين دافعوا عن تعاليمه بالحجّة العقلية أو الضرب على وتر العاطفة أو حتى بالجهاد بالسيف ذوداً عن حياضه.

يخلق الإسلام في نفوس المؤمنين به سعادة نفسية لا تضاهى. ولا يقدر العلم أو الفلسفة على توليدها. ولن نبحث هنا في مقولة ما إذا كان الإنسان هو الذي يخلق الآلهة أم هي خلقته. ولكن ما يعنينا فعل الآلهة الدائم على بني الإنسان «فليست الآلهة وليدة الخوف كما زعم لوكريس، بل هي وليدة الأمل. ولذلك تبقى ذات نفوذ أبدي»(١٩).

في أيّ حال، سيكون من الصعب علينا أن نقبل التفسيرات النفسانية والاجتماعية التي تبحث في نشأة الدين، وتربطه بظروف حياة البدائيين، أو نظرية المادية التاريخية التي تعيده إلى مستوى معيَّن من تطور علاقات للإنتاج.

إن الإسلام كدين ظهر في شبه الجزيرة العربية يعيش، وينتعش، ويتأصّل في

---

(١٧) انظر «خطبة الوداع،» في: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق فوزي عطوي، ٣ ج (بيروت: دار صعب، ١٩٦٨)، ص ٢٢٩.

(١٨) غارديه، **أثر الإسلام في العقلية العربية**، ص ٨٣.

(١٩) غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة عادل زعيتر، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص ١٥٨.

عصر مغاير تمام المغايرة للمجتمع الأصلي الذي ظهر فيه، مما يحمل على الاعتقاد كم هي ضحلة النظريات التي تربط الوعي الديني، والدين أصلاً، ببنية اجتماعية أو اقتصادية محدَّدة.

في بيئة مشبعة بجو الإيمان الديني وبقوة المؤسسات الدينية وبنيتها الثقافية والطقوسية على حدٍّ سواء؛ ستتبلور الحركات الإسلامية الأصولية ومفكريها في محاولة لا تهدف إلى «تحديث الإسلام، ولكن إلى أسلمة الحداثة»[٢٠]، على حد تعبير جيل كيبل.

فالإسلامية الراهنة تنطلق في وسط ديني محافظ طقوسي شعائري، وتسعى إلى إعادة أسلمة الحياة من خلال إثبات قدرة ما على التحديث، بعدما سقطت الإصلاحية والتوفيقية وحركات علمنة المجتمع من ليبرالية وقومية وماركسية.

وعلى الجملة، فإن من غير الجائز النظر إلى نشأة الحركة الأصولية «الآن» بصرف النظر عن تاريخيّتها. فهي بالتأكيد ولدت في رحم السلفية الإسلامية السُنية، والسلفية الشيعية الإمامية بما تختزن هاتان السلفيتان من تراث تاريخي متراكم. فالمنظور التاريخي هو الذي يفسّر الأصولية الإسلامية بفئتيها، وإن لم يدرك منظروها الوضع على هذا النحو على حد تعبير حسن حنفي. «وقد لا تكون هذه الرؤية التاريخية واضحة وفعَّالة بما فيه الكفاية عند ممثلي «الأصولية الإسلامية» أفراداً أو جماعات. وإن بدت أحياناً في كتابات منظريها وأقوالهم. ومع ذلك فهي التي تفسر ظهورها ونشاطها في وقت محدّد ولدى جيل معني، بل وقادرة أيضاً على تحديد مسارها في المستقبل ومعرفة إذا كان يمكن قيام الدولة الإسلامية في هذا الجيل أم في عدة أجيال»[٢١].

مع تحوُّل الإسلام إلى فعل اجتماعي تاريخي تكوَّنت حوله بنية مستقلّة. وترتّب عليها نتيجتان ملموستان: الأولى ضمان استمرار هذا الدين، كدين طقوسي شعائري، إيماني، والثانية: توفير القاعدة الذهنية الفعَّالة لإعادة إنتاج صيغ شرعية وحقوقية ملائمة للحقب التاريخية حيث تكوُّن المجتمعات الإسلامية. ذلك لأن الدين، أيّ دين، على خلاف ما يرى الماركسيون، من أنه مجرَّد ظاهرة اجتماعية، بعد

---

(٢٠) Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Seuil, 1991), p. 14.

(٢١) حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** ([بيروت]: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٧.

أن يكتسب وجوده بفضل الفعل الجماعي «يتخذ نوعاً من الاستقلالية ثم يتوالد وينتشر بطرق شتّى لا تتفسر بالبنية المجتمعة التي ولّدته، بل بظاهرات أخرى دينية ومجتمعة تنتمي إلى سيستام خاص به»[٢٢].

٢ ـ تسويغ الفعل الأصولي الإسلامي العربي عند المؤسّسين الثلاثة

قد يكون هذا الصنف من البحث ضرورياً لفهم الظاهرة الدينية عموماً نشأة وديمومة. لكن لا يلزم في مجالنا هذا سوى النظر في مشروعية الأصولية الإسلامية «الآن»؛ فكيف ينظر أصحاب هذا المشروع النظري الفكروي إلى مهمتهم، وإلى العمل الذي كرّسوا فكرهم ونظرهم في خدمته.

بالرغم من دوغمائية «صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان»؛ فإن ثمة ظروفاً موضوعيّة أدّت، في ما أدّته، إلى توليد الإسلام الأصولي الراهن، وأسبغت عليه مشروعية الحدوث والفعل.

ففكر حسن البنّا ظهر في مصر في مرحلة عصفت فيها تحولات هائلة في العالمين العربي والإسلامي. فزالت الإمبراطورية العثمانية الإسلامية، وتبلورت صور الدول القومية الناشئة بتأثير الاتفاقيات الدولية المترتبة على الحرب الكونية الثانية، والتي حافظت على سمات معينة تولّدت إبّان المرحلة الاستعمارية التي فصلت بين الحربين الكونيتين الأولى والثانية.

فسياسياً تطور حكم محمد علي باشا إلى حكم وراثي خديوي، شكّل أول ملكية دستورية في مصر، ونجحت الأحزاب الوطنية والقومية التي نشأت ونمت في خضم الكفاح الوطني تحت شعار «مصر للمصريين»، وسعت للمشاركة في الحكم، ووضع حدّ للسيطرة الأجنبية على البلاد من ثورة ١٩١٩، وصولاً إلى ولادة الدستور المصري عام ١٩٢٣، وتطوراته اللاحقة بتأثير من حركة النضال الوطني، ومستلزمات بناء الدولة القومية المستقلة.

تصدّى البنّا، من بين الذين تصدّوا، لرسم الطريق لنهضة مصر خصوصاً ونهضة الشرق عموماً؛ فانبرى بتأثير من ثقافته الإسلامية إلى وضع رؤية نظرية إسلامية، ذلك لأن في الإسلام أقصر الطرق إلى النهوض والتقدم.

كتاب الله وسُنّة نبيه هما الطريق إلى النهضة، ودراسة القرآن والأحاديث

---

(٢٢) إ. إيفنز ـ برتشارد، **الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦)، ص ٢١٩.

والتجربة النبوية تؤديان إلى وضع الخطوات العملية لإعادة تصحيح الأوضاع وبناء دولة الإسلام. ولا مراء في أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان عند البنّا؛ ففيه القواعد الكلية للحياة، مما يسمح باستنباط ما يلائم مصر والعالم الإسلامي. في زمان البنّا يتعيَّن أن يُعتمد على العلم والمنهج العلمي لبناء تفكير مستقل من وحي القرآن وتعاليمه الحنيفة. على أن توفر العقيدة والاقتناع بها لا يكفي لتوليد حركة فعل تاريخي، فلا بدَّ من ولادة القائد أو الزعيم الذي يستفيد من عناصر موضوعية وذاتية تساعده على التأثير في الناس. والحال، أنه توفرت للبنّا عناصر الزعامة والتأثير في بيئة إسلامية قابلة للحفاظ على هويتها، وعلى إعادة إحياء دولة الإسلام العادل والفاضل.

كان العمل للإسلام يشحذ الهمم في عصر الاحتلال الأجنبي لمصر. فالحركات الدينية، كحركات سياسية قد يكون الباعث عليها العمل ضد القوى الأجنبية.

استناداً إلى مؤرخي الحركات الدينية في مصر، فإن البنّا بدأ دعوته في الإسماعيلية. ومن الوقائع أن ستة من عمال قناة السويس زاروه في ٢٣ آذار/مارس ١٩٢٨ «يهنئونه بأول أيام عيد الفطر ويعاهدونه ابتداء من ذلك اليوم على العمل للإسلام والمسلمين فقد وجدوا في الدين خلاصاً من ذل الاحتلال البريطاني»[٢٣].

يختلف الأمر مع سيّد قطب؛ فحركة «الإخوان المسلمين» التي أسّسها سلفه البنّا كانت قد شقت طريقها في وسط الحياة السياسية المصرية. عارضة الإسلام كبديل مما هو قائم من أحزاب ونظام حكم، وهو قد التحق بها على نقيض تجربته مع الضباط الأحرار، واستطراداً مع الناصرية التي قضت بإعدامه في نهاية المطاف. وهو كذلك، لم يأتِ إليها من فراغ، بل من ثقافة إسلامية ملكت عليه نفسه في خضم صراع استعماري صهيوني يضرب في المنطقة، طالباً خيراتها وهويتها. «لقد امتلأت نفسي اقتناعاً بضرورة وجود حركة إسلامية كحركة «الإخوان المسلمين» في هذه المنطقة وضرورة عدم توقفها بحال من الأحوال.. الصهيونية والصليبية الاستعمارية تكره هذه الحركة وتريد تدميرها... ومخططاتها الواضحة من كتبها ومن إجراءاتها ومن تقريراتها ومن دسائسها تقوم كلها على أساس إضعاف العقيدة الإسلامية، ومحو الأخلاق الإسلامية، وإبعاد الإسلام عن أن يكون هو قاعدة التشريع والتوجيه»[٢٤].

---

(٢٣) محسن محمد، **من قتل حسن البنّا؟**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ١٣.

(٢٤) سيد قطب، **لماذا أعدموني؟**، كتاب الشرق الأوسط ([د.م.]: الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، [د.ت.])، ص ٢٦.

على هذا النحو من الاندفاع الحماسي، تظهر ردة فعل سيّد قطب رداً على ما أسماه إضعاف الاعتقاد بالإسلام، وإزاحته عن قيادة المجتمع. لذا ينخرط في حركة «الإخوان» لتثبيتها في الساحة، ليس في وجه البدع كما فعل الغزالي، بل ذوداً عن العقيدة في وجه عقائد دينية أخرى تحمل مشاريع سياسية في ديار الإسلام.

فلا غرو، والحال، أن نجد مفكّري الإخوان المسلمين من أيام «الإمام الشهيد» (البنّا) إلى أيام «السيّد الشهيد» (قطب) يثيرون مسألة الغزو الصهيوني لفلسطين التي تحوّلت على ما يرى جيل كيبل إلى «قضية جديدة سامية تحرّك العالم الإسلامي، وتصبح رمزاً للمقاومة ضد إسرائيل والإمبريالية الغربية»(٢٥). مثيرة مسألة الجهاد التي تدعو إلى استخدام السيف (أي السلاح) بوجه أعداء الأمّة.

إذاً، في بيئة النضال الوطني، واحتدام المأزق الاجتماعي - الاقتصادي أمام نظم الحكم المتعاقبة على مصر من عهد الملك فاروق إلى عهد جمال عبد الناصر: تخرج الأصولية السِّنية الإسلامية طارحة برنامجاً للتحرّر من ربقة الأجنبي ولتحقيق العدالة الاجتماعية في الداخل.

لم تَرُقْ فكرة «الاشتراكية العربية» التي نادت بها الناصرية في مصر لسيّد قطب؛ الذي سرعان ما انفكّ عنها، وراح يصفها بالجاهلية الجديدة. ولم يعد ما كتبه البنّا كافياً للحكم على النظام الجديد. وبدا لقطب الذي اكتشف الإسلام وهو في طريقه إلى نيويورك أن دولة الناصرية ليست إسلامية، ولا حتى المجتمع الذي كان البنّا يتحاشى وصفه بأنه غير إسلامي. «وفي الواقع مثل هذا، يصبح ذلك النمط من أنماط الدعوة الذي مارسه الإخوان المسلمون بنجاح في الثلاثينيات والأربعينيات غير ممكن على الإطلاق. فالدولة الاستبدادية قد غدت الآن نموذجاً للجاهلية. والجاهلية بالنسبة لسيّد قطب هي مجتمع يحكمه حاكم ظالم جعل من نفسه موضوعاً للعبادة في مكانة الله ويحكم إمبراطوريته وفقاً «لهواه الشخصي بدلاً من أن يحكم على أساس المبادئ المستوحاة من القرآن والسُّنة»(٢٦).

كان لا بدَّ من وضع إطار نظري لتقرير موقف الإسلام من نظام عبد الناصر، ووصفه بالجاهلي للمضيّ في إعلان الجهاد ضدّه، ولا عجب، فتاريخ الإسلام ليس

(٢٥) Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde,* p. 36.

(٢٦) جيل كيبل، **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**، ترجمة أحمد خضر (بيروت: دار الكتاب الحديث؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٤٠.

أكثر من صراع بين «حزب الله» و«حزب الشيطان»، ومحور هذا الصراع هو العقيدة.

لذا، نرى قطب ينبري لصياغة البناءات الفكروية لحركة الإسلام النضالي من خلال كتاب **معالم في الطريق**، مكملاً مهمة مؤدّاها أن العقيدة من صنع الوحي. أما الفعل فمن صنع البشر. ذلك لأنّ الإسلام يصلح لكل الأزمنة والأمكنة. ولا إصلاح لحال مصر عن أيّ طريق سواه، فلا يصلح آخر أمر الأمّة إلاّ بما صلح به أولّه.

إذاً، مشروعية تأصيل حركات إعادة بعث الإسلام تكمن مسوّغاتها في الهوية والعقيدة والتاريخ، وإن كان الدافع المباشر لها يتقوَّم في ظروف التأزم الاجتماعي ـ الاقتصادي من ناحية، وابتعاد الحركات العلمانية من قومية وليبرالية وماركسية عن خط الإسلام من ناحية ثانية، فضلاً عن صعوبة صياغة البرامج الإنقاذية القابلة للتطبيق.

ما قيل في شرعيّة الفعل الأصولي لدى الحركات الإسلامية السُّنية كما ظهرت لدى عقلين فذّين من عقول جماعة «الإخوان المسلمين» يصحّ أن يقال على الشرعيّة فيها لدى الحركات الإسلامية الإمامية أو الشيعية، وإن التاريخ الاعتقادي في مسألة وجوب نصب الإمام أو المرجع ما لا يمكن إغفاله من تأثير وتنمية لروح البعث الإسلامي الحاصل الآن.

التشابه في التأصيل العقيدي ليس وحده يتحكّم بإنتاج أصوليّة إسلاميّة واحدة، مع اختلاف يسحب نفسه على العقيدة، منذ أن ظهرت نظريّة حقّ أهل البيت في الإمامة بعد غياب النبيّ. فالبيئة السياسية تتشابه إلى حدٍّ يكاد يكون واحداً بين مصر والعراق. فهناك ملكيّة وهنا ملكيّة. وهناك احتلال استعماري، وهنا احتلال استعماري بريطاني. وفي كلا البلدين حركة كفاح وطني قومية، علمانية تطرح التحرّر من الأجنبيّ وإقامة نظام حكم يعترف بالإسلام ديناً للدولة، لكنه ينهج منهجاً مغايراً في إدارة البلاد وتطبيق برنامج اقتصادي اجتماعي انتقائي.

في تجربة محمد باقر الصدر كانت المسألة واضحة غاية في الوضوح: هل يجوز أن يبقى الإسلام خارج الساحة؟

من غير الممكن أن يكون إسلام بلا حركة إسلامية. هذا هو اقتناع الصدر، «والقصة هي أن الآخرين عندما يخطّطون فإن عليك أن تخطّط وعندما يتحزّب الآخرون فإن عليك أن تتحزّب»[٢٧].

---

(٢٧) محمد حسين فضل الله، «الشهيد الصدر والفكر السياسي الإسلامي: محاضرة،» **البلاد** (بيروت)، السنة ٤، العددان ١٨٠ ـ ١٨١ (أيار/مايو ١٩٩٤).

هل الموقف، إذاً، ردّة فعل؟ هذا هو الانطباع الأول في رصد نشأة الأصولية الإمامية عند محمد باقر الصدر من جهة نظر أصولي كبير معاصر هو محمد حسين فضل الله، الذي لم يتعرَّف إلى الصدر من الكتب والقراءة بل من المعايشة اليومية في النجف الأشرف.

لكن للقضيّة وجهاً آخر؛ ذلك لأن للنشأة دوافع راسخة في صميم العقيدة نفسها، فالصدر كان ينطلق من «أن تكليفنا الشرعي هو الدعوة إلى الدولة الإسلامية في العالم»[٢٨].

أما الصدر نفسه، الذي ظهر في بيئة النجف الشيعية، وبلغ مرتبة الاجتهاد فكان يرى من موقعه أنّه في زمان الغيبة على العلماء المجتهدين قيادة الحياة من وحي الإسلام. فانبرى يملأ الفراغ في عصر اتّسم بسيطرة الإيديولوجيات وغلب، فيه، على الإنسان الاتجاه العلمي، على حساب الإيمان الموروث. ذلك لأن الأئمّة هم الأوصياء على الشرائع، «وبدون إمام لا يستطيع الناس أن يميزوا بين الصواب والخطأ، لأن القرآن لا يكفي وحده أن يكون الهادي إلى سواء السبيل»[٢٩].

لقد سعى الصدر في كتاباته إلى إعادة الإعتبار إلى الدين في عصر بعد فيه الدين عن توجيه الحياة؛ فإعادة إنتاج المجتمع الإسلامي هي غاية الغايات، كما هو الحال في إعادة بناء الإنسان المسلم خُلقياً وفكرياً.

ولا مشاحة في أن إرادة الله باعتباره بعداً رابعاً في الاجتماع الإنساني تقضي بأن يتحرك الناس لبناء مجتمع دين الفطرة الأصلية، الذي هو المجتمع الإسلامي.

بين منطق الثورة ومنطق التقية حتى يحين الوقت، ويظهر الإمام المنتظر، فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً، انتصر منطق الثورة، وحضر الإسلام الثوري في تجربة محمد باقر الصدر منذ الخمسينيات، أي قبل انتصار الثورة الإيرانية بزعامة الإمام الخميني بعقدين من الزمان على الأقل.

فالصدر، والحال، لم يترك الساحة للأفكار الماركسية والقومية تفعل فعلها في عقول الجماهير والأنتلجنسيا الثورية في العراق وخارجه. فأنشأ الصدر حزب «الدعوة» في العراق أولاً، ليس في إطار قطري إسلامي بل في إطار أممي إسلامي، «وأصبح في ما بعد حزباً شيعياً أممياً مركزه الرئيسي في العراق، وفروعه تنمو في

---

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) عبد الله فهد النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٧.

لبنان وبلدان الخليج العربي وباكستان وأفغانستان»[٣٠].

فبعد أن تصدّى الصدر للفكر المستورد الملحد، ممثلاً بكتابات ماركس الكلاسيكية في الفلسفة والاقتصاد السياسي التي لاقت رواجاً عند المثقفين العراقيين، من خلال «فلسفتنا»، «واقتصادنا»، شرع يتصدّى لحزب البعث الحاكم في العراق، ونعته بالعداء للإسلام. «إنه الحكم الذي يريد أن يجتثّ جذور الإسلام من كل واقع المسلمين، ولهذا كانت مبادرته الأولى أن يصدر فتوى بتحريم الانتماء إلى حزب البعث في العراق حتى يعرِّف المسلمين بأن الذي ينطلق به الحكم هناك يختلف عن الخط الإسلامي»[٣١].

فالمسوِّغ الجوهري لحركة عقل محمد باقر الصدر في الدعوة إلى إقامة نظام حكم إسلامي، يجد تعبيره في عوامل مختلفة منها التاريخي، والموضوعي الراهن، والذاتي. التاريخي، هنا، نعني به كل ما في الإسلام عموماً، والإمامية خصوصاً: من فعل غايته سيادة حكم الإسلام من حركة علي إلى استشهاد ابنه الحسين إلى جهاد الأئمّة الباقين من ذريّته. فتراث الإمامية هو سجل حافل بالجهاد ضد الظلم والجور، ومن أجل العدل والعدالة. هذا فضلاً عن المؤسسة الدينية. السياسية، أي النجف. ودورها المرجعي عند الشيعة.

والموضوعي، يظهر في الواقع القائم في عصر الصدر، منذ تشكّل الدول القومية كأطر سياسية مستقلة، مع الإشارة إلى ارتباطها الاقتصادي، وأحياناً الإيديولوجي مع دول الغرب المستعمر منها، سابقاً، أو الذي يتحكّم بالسياسة الدولية لاحقاً. فالحزبية الإسلامية تستثير الرغبة في بناء حزبية إسلامية، حتى لا تخلو الساحة للأولى. ونظام الحكم الموسوم باللاإسلامي يحرِّك العزم على بناء حكم إسلامي. أمّا الذاتي، فيرتبط بشخصيّة الصدر، وبلوغه مرتبة الاجتهاد. والمعروف أن الاجتهاد يحمل من يبلغ مرتبته على قيادة الناس وتوجيههم. فهو الحجّة بعد اختفاء الإمام الحجة، أي الإمام المهدي المنتظر. وقدرة الصدر الذهنية التي حملته على التفكّر في كيفية إقامة الإسلام جعلته يبتكر حلولاً لمشكلات اقتصادية واجتماعية وفلسفية راهنة، مما دفعه أكثر إلى اقتحام ساحة العمل الإسلامي الحزبي من خلال تأسيس حزب الدّعوة في العراق.

---

(٣٠) انظر: حسن صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافة، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٧٢.

(٣١) فضل الله، «الشهيد الصدر والفكر السياسي الإسلامي: محاضرة».

أما عن تأثير الثورة الإيرانية، فهو تأثير لاحق، ولكنه فعّال. فما فكّر به الصدر تحقّق مع الإمام الخميني، أي أن الفكرة خرجت من حيِّز الذهن إلى حيِّز التطبيق، فازداد الإيمان بها، لأنها تحوّلت إلى واقع وتجربة.

نتيجة الفصل

نخلص، مما تقدَّم إلى الإعلان عن أن الحركات الفكرية الأصولية العربية المعاصرة، بشقيها السُّني والشيعي، لم تأتِ من فراغ. فهي امتداد طبيعي للحركات الفكرية في الإسلام، منذ أن أصبح الإسلام ديناً ونظام حياة في عهدة البشر بعد وفاة النبي محمد عام ٦٣٢ م.

بعد عصر التدوين، ظهرت العلوم الإسلامية الشرعية؛ فترسخ الإيمان في النفوس والعقول، وأضحى الإسلام ديناً قابلاً للتقييم في ضوء العقل وعلومه. واستمر الإسلام في ما بعد في ما اعتبر «مرجعيات تراثية»، يعود إليها الإسلاميون اليوم. لم يسقط الإسلام يوماً من عقول المسلمين وأفئدتهم. وأثبت مرونة فائقة في الإعتياش والاندماج مع وفي الحياة بكل تحوّلاتها وتغيّراتها.

فمشروعية الإسلام لا تكمن فقط في الموروث الإيماني المتواتر عبر التقليد، بل في التكيُّف مع حركة الحياة ومعطياتها المتكثّرة والمتبدّلة، كما سوّغ الأصوليون المسلمون الثلاثة البنّا وقطب والصدر مشروعهم النضالي.

إنَّ عنصر الاستمرارية في التاريخ لم يكن وحده المسوّغ الموضوعي لحركة الإسلام «الآن»، بل في مجمل البنى الذهنية الإيمانية والعملية النفعية التي ينطوي عليها هذا الدّين من تعاليم تربط ما بين النشأة الأولى وفنائها وحتميّة النشأة الثانية. فالإسلام ربط الحياة بالله، وحلَّ سؤالاً وجودياً مريراً هو: لماذا الخلق ولماذا الموت واقترب من الإنسان ومنافعه، فحدَّد المأمور به والمحظور عنه، مفصّلاً ما هو حلال وما هو حرام. فلم يمنع الإنسان من الانتفاع من طيبات الدنيا وخيراتها بكل ما في هذه الدنيا من طيبات وخيرات يراها خيراً له.

بهذا المعنى كان الإسلام ديناً نفعياً أقبل عليه الناس، واستمروا في إقبالهم عليه جيلاً بعد جيل، فمصالح الجماعة العليا يصونها الإسلام ويحميها بإضفاء الشرعية عليها أو الدعوة إلى الجهاد من أجل الحظوة بها فصار هذا أصلاً.

وانتظمت الجماعة تحت راية الإسلام تدير مصالحها المشروعة، مطبّقة ما دأب على فعله أو قوله النبيّ؛ فصار لها دستور. وهذا أصل آخر...

والأصول تأصلت، فتجذّرت، فرسخت، وبقيت عائشة في الضمائر لا تموت. والجماعة المنتمية إلى تاريخ زاهٍ. تحنُّ، كلما عصفت بها الأعاصير، إلى تاريخها.

وهل تاريخها غير هويّتها!؟

هكذا يندمج المسلم بإسلامه وتاريخه في كل جيل. وهكذا يتجدَّد الإسلام كبنية تستوطن الأفئدة والأدمغة، وليس كردّة فعل وحسب: فإذا ما زال الفعل زالت ردَّته.

نختم أن المستشرقين لم يتبيّنوا كفاية أصالة الإسلام وتجذُّره، مع تسليمنا بما طرأ من تحوّلات فرضت العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام وإلى مثال المدينة كمثال خالد في الاجتماع والسياسة.

الفصل العاشر

الإشكاليّة المعرفية

تمهيد

نتطلع في هذا الفصل إلى متابعة واحدة من إشكاليّات الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، عنينا بها الإشكاليّة المعرفية، وفاقاً لأطروحة نثيرها على نحو تساؤل معرفي: إلى أيّ حدّ أحسن الأصوليون إتقان معرفتهم، أي معرفة الأشياء التي قصدوها بيقين، على مستوى تبيان الشرائط الكفيلة بضمان منهج المعرفة الدينية وبديهيات العقل الديني التي تعتبر المنهج الإسلامي في النظرة إلى العالم خلقاً وكينونة منهجاً يقينياً لا تشوبه شائبة شك، ولا تنقصه علامة من علامات الصحّة والصدق. فسنعرض لرؤية البنّا ثم قطب، الذي توسّع في بسط مقوّمات منهجه، ثم سنتناول منهجية التفكير التي اعتمدها محمد باقر الصدر في بناء نظرية المعرفة في الإسلام، والتي رمى من خلالها إلى مقاربة منهج المعرفة في الفلسفة والعلم الوضعيين.

وسنقارب، في حدود معينة، الإشكاليّة المعرفية، في شقها المنهجي النظري كإشكالية طريق تجعل من الإسلام منهجاً صالحاً لكل زمانٍ ومكان. بعدها، سنتتبّع الشق العملي منها، والذي سنعالجه تحت عنوان «الاجتهاد الفقهي، وميقون الحكم الشرعي»، لجهة المطابقة بين التعاليم الدينية الكائنة في الماضي والأحكام الأصولية الكائنة في الحاضر.

وسنرى في هذا المجال أن البنّا لم يبلور منهجاً فقهياً يقضي بفتح باب الاجتهاد، بل اكتفى باتباع منهج تقليدي في الفقه، وتجديدي في النظرة إلى مسائل الاجتماع والسياسة.

ويحدّد قطب احتمالات إصدار الأحكام الشرعية معلّقاً الموقف على قيام مجتمع إسلامي.

وعلى خلافهما، أفرد الصدر دراسات بعينها بحثاً عن أصول يقينية لاستنباط الأحكام الشرعيّة، لكن محاولته هذه لم تخل من إشكاليّات كما سنرى.

تقدم الأصولية أحكامها، في حقول المعرفة المختلفة، على أنها أحكام حقّة، أي يقينية، صادقة. وسبب اعتقاد الأصوليين أن معارفهم صادقة يكمن في أنهم ينهلون من معين العلم الإلهي، الذي هو اليقين بذاته، ومعيار العلوم كافة، ويقينه من نوع يقين الغزالي أو علمه اليقيني: «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً»[1].

نتلمّس عند البنّا وقطب والصّدر روحاً غزالية في التسليم بمعايير العلم اللدني الفوقي، السماوي، الهابط، ليس في القلب كما يرى أبو حامد، بل الذي يمتحن صدقيته أمام محكمة العلم الراهن، المتولّد بتأثير تجريبية بيكون (Bacon) ووضعية كونت (Comte).

يعاند الأعلام الأصوليون الإسلاميون المعاصرون حقائق العلم المعاصر بأسلوب انتقائي تارة وطوراً خطابي وجدلي، ومرّة ثالثة عبر امتحان أدلة العقل.

إنهم يريدون مقايسة علم الله (الوحي) الثابت بذاته، لأن علّته ثابتة (الله) بالعلم البشري (الحدسي) المتغيّر، لارتباطه بالتجربة العيانية، أي في المكان والزمان. وهذه مقايسة ملتبسة؛ لأن الثابت والمتغيّر متقابلان (متضادان) فهل يصح قياس ثابتٍ، لا متحرّك على متغيّر، متحرّك؟ وهل يجوز لعاقل أن يقيس الإلهي على البشري، الإنسي، الوضعي؟

الإشكالية ـ الأم، معرفياً، تكمن في العمل القياسي اللاجائز أصلاً، والممتنع بقوة العقل والحدس معاً.

لنرَ، بعد، أوجه ظهور الإشكالية المعرفية على مستوى المنهج أي طريق الاستنباط الأصولي، الذي درسناه عند البنّا وقطب والصدر، ثم التماسه، في ما

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط ٨ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٣)، ص ٨٢.

بعد، على مستوى العلم الميقون في مسألة الاجتهاد، الذي يتعيَّن ألاَّ يتوقف من أجل خدمة مصالح الإسلام والمسلمين.

أولاً: على مستوى المنهج

تحدث البنّا وقطب والصّدر عن المنهج. وبيَّنا في متن دراسة الإشكاليّات في فكر الواحد بعد الواحد منهم إشكالية منهجه. وكما ظهر في البحث، فلم نعثر على منهج واحدٍ عندهم مجتمعين، بل تميزوا بمناهج متقاربة، لكنها ليست واحدة.

صحيح أن القرآن هو المصدر أو الأصل الأول لاستيحاء الإسلام الحاضر في نظر الثلاثة، إلا أن معالم الطريق التي سلكوها تباينت تبعاً لما أولوه من أهميّة للمنهج أساساً.

ما في القرآن، عند حسن البنَّا، تبيان كل شيء للأمّة الإسلامية، فهو جامع العلم الذي يحتاجه المسلمون في الإصلاح الاجتماعي وغيره. إنه المصدر القبلي، السابق على التجربة. فيقينه يضمنه الله مصدر الوحي. والتصديق به لا يحتاج إلى برهنة أو أدلة عليه تربّى المسلمون، وأخذوه عن طريق السَّمع والنقل، فمنهج الإيمان به هو منهج تقليدي؛ فيصير منهجاً قبلياً.

أمّا المصدر الثاني، أي السُّنة النبوية، فهي متصلة بالتجربة، تبيّن ما في القرآن، والنبي الموحى إليه، يتمتّع بقدرة فائقة على تصور جزئيات المستقبل الحادثة. فعلمه يقيني أيضاً، غير أنه لا يُتكل على ما في علمه من يقين، بل يختبر الأقوال بالأفعال. فالقبلي (يقين) والبعدي يقين أيضاً (السُّنَّة النبوية). وثمة يقين ثالث هو تراث السلف الصالح. فمن أين يستمد هذا السَّلف صحة علمه؟ بالطبع، يأتي مصدر صدق علم السلف الصالح من شرعية مصدره. وهذا المصدر ليس العقل الوضعي، إنه العقل الديني: القرآن والسُّنة. وثبوتيته مستمدة هي الأخرى من التجربة السالفة. فالتاريخ يمتحن قدرة الإسلام على الاستمرار، واستمراره دليل على يقينيته، والتأمل والنظر العقلي يسمحان بقياس الحاضر (الشاهد) على الماضي (الغائب)، للتأكد من إمكانية، بل حتمية إحياء الإسلام.

يسير منهج البنَّا وفقاً لترسيمة القبلي والبعدي والتجريبي: وهي، سُنَّة (تجربة) تاريخ (تكرار التجربة) ليخلص إلى أن ما صحَّ في وقت من الأوقات يصحُّ الآن.

هكذا، يريد البنَّا لمنهجه التقليدي ارتقاء دوغمائياً فوق الزمان والمكان؛ فيضحي منهجاً مطلقاً. ومن هذه الخاصيّة يستمد الدليل على صحّته. فكيف يستوي هذا المنهج؟ يستوي، على ما نظن، بالمساواة بين الإلهي والبشري. فإذا كان الإلهي يقيناً

صار البشري يقيناً، لأنه يقيس عليه. وهنا، الالتباس ـ المأزق، لأن من غير المقبول اعتبار الإلهي والبشري متساويين، فطبيعتهما ليست واحدة، ونتائجهما ليست واحدة. فالمساواة، إذاً فاسدة. أو الأقل، أحكام البشر، معرفياً، تبقى معلّقة، ما دامت لا تثبت بالتجربة.

ويتحدّث البنّا في منهجه عن مرونة دينية، تسمح له بالنظر إلى الدين على أنه يتمتع بقدرة على مواجهة التغيّرات المتكثّرة في الحياة. وهذا التمتّع يجعله مغايراً للأديان الأخرى. فإذا هي لم تصلح للنهضة، كما حصل في أوروبا، فإنه هو يصلح لنهضة الشرق. أليس هو ديناً ودنيا، عقيدة وحياة، وطناً وجنسية؟..

ومع الأخذ بعين الاعتبار ميزتي المرونة والمغايرة، فإن منهج البنّا في رسم الطريق يبقى خارج دائرة التسليم في صحته معرفياً، وإن اقتنع به صاحبه وأتباعه.

لامراء في أن غاية البنّا وقطب واحدة: وهي استيحاء الإسلام لحلّ أزمات العالم المعاصر. بيد أن طريق الثاني أو منهجه تختلف اختلافاً عميقاً، ليس على صعيد المصادر، فهي واحدة، بل على صعيد تحديد مفهوم المنهج، الذي هو المنهج الإسلامي المستمدّ من الله.

بهذا، يتوسّع مفهوم المنهج عند قطب، فهو ليس الطريق أو مجموعة الخطوات، إنه المنهج الثابت الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجدِّدة، لضبط الحياة، وجعلها تدور، أبداً، حول المحور الذي شاءه الخالق، في الماضي والحاضر والمستقبل.

يتكلّم قطب على المنهج لغة مودودية. فما يريده القرآن بالدين هو منهج التفكير الشامل للحياة الإنسانية بأسرها بمعزل عن الأزمنة والأقطار (البلدان) والأمكنة.

فالمنهج، والحال هذه، صنو الدين. وكلاهما إلهي، ولم ندرِ ما إذا كان المنهج كما يعكف الإنسان على السير بمقتضاه يبقى قدسياً، علوياً، صحيحاً.

كان الفلاسفة والعلماء يتبصرون صحة خطوات منهجهم، لئلا تأتي النتائج على خلاف ما يتقصدون. ونحن الآن أمام تفكير توكيدي لا يبحث عن صحة المقدمات في التجربة، ولا يمتحنها أمام العقل. جُلّ ما في الأمر أن على التجربة أن تتماثل مع مقدمات المنهج الديني عند قطب.

وبقدر ما تكون التجربة خاضعة لشروط تضمن صحتها في الواقع الحسي تتطابق مع المنهج الصحيح بذاته، واليقيني دائماً وأبداً. فالقبلي، هنا، يحدِّد البعدي. ولكن كيف؟ ووفقاً لأية شروط؟

يستنبط قطب خاصيّات منهجه من مفاهيم قرآنية تضمن المماثلة بين الدين كمجموعة معارف (علم) وعقل الإنسان، القابل للتسليم بها. فكأن الذهن مركَّب (مخلوق) على صورة تقبله دون سواه. فالإيمان بالله يلحقه إيمان بالنبوة، ونبوة محمد وقرآنه، أي علمه، فالفطرة كخاصيّة من خصائص المنهج القطبي، وكل ما يبنى عليه من معارف، ينبغي أن تتمتّع باليقين.

قد تصاب الفطرة بالوهن فيعلق بها تيه لا يعبِّر عن طبيعتها؛ واتباع المنهج القرآني يحرّر الفطرة، ويرجع إليها طبيعتها الأصلية. فلا بدَّ من عودة الإسلام إلى قيادة الحياة؛ لأنَّ ما حدث مرَّة يمكن أن يحدث مرَّات أخرى، وهذا يستوجب جهداً بشرياً. فالفطرة لا تصير واقعاً إلاَّ إذا تحقّقت بالتجربة، لا لإثباتها، بل لتحقّقها وتحيّزها في الواقع ليصبح إسلامياً.

المنهج القطبي، كما ينظر إليه صاحبه، هو ضابط سلوك، وناظم لجملة القواعد العملية التي توفِّر الأرضية الصالحة للحياة الإسلامية الصالحة، التي تفضي إلى نهاية سعيدة في الآخرة. كل ذلك مضمون النتائج. فيقينيته من خارجه، من علّته، ولا مناص من الإقرار بها. وعلى العباد في أي زمان ومكان استلهام منهج الأوائل أي رجال الصّدر الأول، القائم عل التلقّي للتنفيذ، لا التلقي للتأويل كما جرى في الأعصر الإسلامية اللاحقة.

واقتضى المنهج القطبي، إزاء العلم الحديث، إدراك علاقة، من نوع ما، بين العلم الديني والعلم الطبيعي. فالقرآن رسالة تحثّ على تصديق الوحي، وتحريك العقول النيِّرة في هذا السبل، لا يشتمل على الحقائق العلمية، ولا هو كتاب نظريات علمية، إنَّه وحي يوحى، ثابت لا يتغيَّر، على خلاف العلم البشري، الذي هو تجريبي في الدرجة الأولى.

غير أنَّ قطباً لا يمضي إلى آخر الشوط في تحديد نطاق للقرآن ونطاق للعلم. ويتحدّث عن تضمين القرآن معارف فلكية وحقائق لا تعارض الحقائق الفلكية المعروفة اليوم.

ولا يغفل قطب عن تقرير الأسبقية الزمنية للنصّ القرآني الفلكي، من دون أن يعبأ بالالتباسات الحاصلة من جرَّاء تحديد نطاقين للدين والعلم، ثم مقايسة الثاني على الأول. فَلِمَ تنشأ هذه الإشكاليّات معرفياً، وكيف يتعيَّن الخروج منها؟

لعلَّ هذه الإشكاليات تنشأ، معرفياً، عندما تحصل المقايسة بين الدين والعلم بداعي التحسّب للنتائج المرتقبة في الوعي البشري، والخوف من زعزعة الإيمان بحقائق الدّين. إنَّ خط قطب، في هذا الحقل، هو خط أشعري، حافظ عليه

الغزالي، وتبناه العقل التقليدي السُّني الذي أعطى الأولوية، دائماً، للدين على حساب العقل ومكتشفاته العلمية.

فالغزالي، مثلاً، حمل على الفلسفة، ولم يوفِّر منها علومها الرياضية والمنطقية التي من المكابرة رفضها وعدم التسليم بيقينيتها، موحياً بلزوم فهمها ومعرفتها والانتباه إلى ما يمكن أن يترتّب عنها من آفات؛ لأنها «أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها»[٢].

كان لدى الغزالي، حجّة الإسلام، والمفكِّر السُّنِّي الأصيل، حاجة ملحة لتأكيد سلطة المعرفة الدينية المتلقاة عن طريق النبوة، من خلال النور الذي يقذفه الله في الصدور، فثبت في قلبه اليقين، واقتنع أن ما في النبوة علم يكتسب صحته من الله، لا من البشر. والتجربة لا تكون إلاَّ ذوقية، كشفية، باطنية، إلهامية أي عبر تفجّر المعرفة من الداخل عن طريق التصوُّف.

كان العلم اليوناني في القديم علماً استنباطياً، حين تصدّى له الغزالي. أما في أيامنا، حين سلكت الأصولية الإسلامية الراهنة طريقاً غزالية في النظر إلى منجزات العلم، الموقف يبدو أكثر تعقيداً. فسيطرة الإنسان على الطبيعة والعالم أضحت أكثر قوة من خلال التكنولوجيا. «وكان لا بدَّ أن تثير التكنولوجيا المتمركزة حول الإنسان أمام الفكر الديني الإسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الإنسان في الكون والعلاقة بين الله والإنسان والعالم، وأن تؤدي هذه الإشكاليات الجديدة إلى مواقف قلقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة»[٣].

سلَّم قطب بالعلم ومجالاته المفتوحة وحقائقه المتغيّرة. لكنه لجأ إلى استدراك الإشكالات المتصلة بمركز الإنسان في الكون، والعلاقة ما بين الله والإنسان والحياة. فضمَّن منهجه موقفاً من هذه المسألة الفلسفية عرض فيه حقائق التصور الإسلامي عن الكون والحياة والإنسان. فالكون صادر عن إله واحد هو الله، وفقاً للجملة الفعلية «كُنْ. . . فيكون». وقوة الله تسيطر على الكون والحياة والإنسان من الأزل إلى الأبد. والله مصدر الحياة، وكل ما فيها يخضع لإرادة إلهية عليا. والله خلق الإنسان في أحسن تكوين. فهو ليس إلهاً ولا حيواناً ولا آلة. ودوره على الأرض دور استخلاف، يسخِّر كل ما في الحياة لخدمته، وقد أوتي الإنسان القدرة على إمكان علم ما في الحياة من أجل أن تكون خلافته على أحسن ما يرام، إلاَّ أن قدرة الإنسان على المعرفة محدودة، ولاسيّما في مجال الإلهيات والماورائيات.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣) فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٣٠.

على أن العلم التجريبي لا يبحث في الماورائيات، لأن حقله المعرفي منصبٌ على الطبيعة والمادة والكائن الحي لمعرفة القوانين التي تخضع لها، فلا شأن له، بالتالي، بكل ما هو ميتافيزيقي.

إمتنع قطب عن إقحام تعاليم الإسلام في ميدان التجارب العلمية. فلم يقع في فخ التوفيق بين الدين والعلم، وكأنّه تنبّه للإشكال التوفيقي بين هذين الحقلين من المعرفة، ولم يقل بشراكة ممكنة بينهما، كما فعل الإسلاميون التوفيقيون. فخرج من الالتباس، مع توكيده على إخضاع العقل العلمي إلى العقل الديني المرتبط بالألوهية في الدرجة الأولى. لأن لكل من العقلين الديني والعلمي «حقله وبذاره وعدة عمله، ونتاجه. فالعقل العلمي ـ التقني، كما هو حاله اليوم، يقتضي أن نعلم الناس كما هم، كما يتحوَّلون، وأن ندرس أحوالهم الإنسانية وكيف افتكروا ذاتياً في حياتهم وصمتهم وفي معاناة موتهم، في ماضيهم (كعمل حيّ) وفي حاضرهم (كحي يعمل)؛ وأن نرى كيف تخيّلوا وجودهم الحيّ»[٤].

والحال، لم يرَ قطب غضاضة في الأخذ بحقائق العلم التجريبي، شرط أن يخضع العقل العلمي لسلطة الإيمان. ومنهجه التمييزي بين العقل الديني والعقل العلمي قرَّبه من العصر. كما حاول هو أن يقرِّب الإسلام من العصر العلمي. وأثبت مشروعية منهجه وصلاحيته بربط الأرضي البشري بالسماوي الإلهي على طول التاريخ، من قيام الإسلام إلى قيام الساعة.

لا تغلُب لمنهج المعرفة العلمية على منهج المعرفة الدينية؛ فإذا لم تتضمن الثانية الأولى، فأقله، تفوقها وتسيطر عليها وتفضلها، على ما يرى قطب نفسه.

اقتضى منهج قطب أن يتحدث عن «مجتمع إسلامي»، «وعدالة اجتماعية في الإسلام»، وعن «حاكمية»، و«جاهلية»، «وشورى». لكن على ما نظن، لم يتحدث عن علم إسلامي، ولا عن إعجاز علمي في القرآن، على نحو ما فعل بعض الإسلاميين في مصر ممّن جاء بعده. لأنه من غير الممكن أن يشتمل القرآن على بحث علمي جاد تتوافر له شرائط المنهج العلمي السليم. «وأن مثل هذا الجهد محفوف بالمخاطر والمحاذير والمزالق لأن العلم لا يعرف حقيقة مطلقة ونهائية. ولأن المنهج العلمي بطبيعته تفتيتي تحليلي قائم على الشك وعدم التسليم وهذا مصدر قوته»[٥].

---

(٤) خليل أحمد خليل، **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٤١.

(٥) عبد العظيم أنيس، «هل يمكن أسلمة العلوم،» **قضايا فكرية** (القاهرة)، العدد ٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩)، ص ١٨٣ ـ ١٨٦.

ومع أن محمد باقر الصدر تنبَّه أيضاً إلى خطورة مثل هذه المزالق التي حذَّر منها صاحب «النصّ المقتبس» أعلاه، فإنَّه، على خلاف معاصِرَيْه البنَّا وقطب أراد أن يخضع الحقيقة الدينية إلى الحقيقة العلمية، لا لأنَّ الحقيقة الأولى أقل رسوخاً وثباتاً من الثانية، بل لاعتبارات تعود، أصلاً، إلى حاجة ملحاحة توجب إظهار تفوق العقل الإسلامي وحياً ووضعاً على العقل البشري، العلمي منه والإيديولوجي.

لذا، اقتضت خطةُ العقل الصدري إنتاج منهج خاص به، له قواعده وشرائطه، التي حرص على أن تتماثل، على وجه الدقّة والتسليم بها، مع قواعد وشرائط الفلسفة والعلم التجريبي، فكتب في المنهج الاستقرائي، وتناول المنهج الاستنباطي. وراح، بعد هذا كله، يمتحن العلم الإلهي: من إثبات وجود الله إلى إثبات إلهية القرآن، ونبوَّة محمد، بلغة العصر، وعلومه التجريبية، الطبيعية منها والرياضية ليعلن على الملأ أجمعين صدق تعاليم الإسلام في عقائده الأساسية، في المصاف الأول.

والغرض، على ما نرى، إقناع جمهرة المثقفين، من ذوي الثقافة الغربية بحقائق الإسلام الكونية، وباللغة التي يفهمونها.

إن نقطة الاختلاف الجوهرية بين الأصولية السِّنية والأصولية الإمامية ممثلة بالصّدر تبرز في أن المنهج يعني الدين بذاته عند الأولى، بينما المنهج، عند الثانية، استدلالي، استقرائي، منطقي. فالمنهج يحتاج إلى أدلة على إثبات أصول الدين، بالرغم من الإيمان الفطري بها، أو ذاك المأخوذ عن طريق العلم الموروث.

فمعرفة الصّدر الإلهية، تنظر إلى الميتافيزيقي، المتعالي، الإلهي، نظرة حسيّة، تجريبية. ويتخذ الصّدر الأصولي من الحسّ والتجربة بدايات للاستدلال. وهذا هو معنى الاستقراء، أي تتبع الروابط والعلاقات بين الأشياء، والتي تنتهي في آخر المطاف عند العقل الفلسفي وأدلته.

من المشاهدة (الحسّ) إلى الافتراض (الربط العقلي الإحتمالي) إلى امتحان صدق الفرضية عن طريق ترجيح أكبر لاحتمال وجودها، أدخل الصدر نظرية حساب الاحتمالات في صلب دليله الاستقرائي. وقاس خطوات هذا المنهج في علوم الطبيعة والحياة على العلم الإلهي، الذي يأتي على صورة بديهيات مصدقة لأنَّها مبنيّة على الإيمان، فأثبت فرضية الصانع الحكيم للكون (الله) وخلص إلى أن الاستقراء لا يتنافى مع الحقائق القرآنية.

من العلم إلى الفلسفة، أثبت الصّدر حقيقة وجود الله، ليس لأنه علّةُ ذاته أو واجب الوجود كما أثبته الفلاسفة المشاؤون المسلمون من الفارابي إلى ابن سينا، بل

بالأدلة المعرفية المتاحة في عصره. فالصّدر القرآني هو استقرائي علمي، وهو ديكارتي يعتمد مثل الفيلسوف الفرنسي العقلاني على قدرة العقل الطبيعي على إثبات إنيَّة الله. فتعلقت في منهجه الاستدلالي المعلومات العقلية البديهية بالأكسيوماتيك الرياضي البديهي.

هنا، يجري البحث عن الأدلة الصدرية في ذاتها، فهي يقينية، من تلقاء نفسها، ولأنها قبلية، فهي لا تحتاج إلى التجربة لاختبار أنها يقين ثابت، نهائي، متعالٍ، وهذه خاصيات الله.

يحملنا تسليم الصدر بصحة مبادئ الرياضيات البحتة على استنتاج مفاده أنه يرجِّح منهج التعاليم على منهج الفلسفة بعدما استبعد منهج المادية الجدلية ومنهج الوضعية المنطقية. إنه يثق بالمعلومات العقلية كالكل أكبر من الجزء، وامتناع الحدوث والعدم في وقت واحد، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

وعلى ما نظن، فالسبب في إسقاط النظرية الجدلية والوضعية المنطقية من حساب الصدر يكمن في أن الأولى تفيد معنى الإلحاد أو إنكار الخالق، والاكتفاء بما هو ضروري من قوانين وروابط في المادة وحركتها الدائمة، الأزلية، الأبدية. والثانية تشترط التجربة لاختبار أحكامها. فما هو مقبول من التجربة يكون صادقاً، وما هو خارج دائرتها فهو كاذب، أو مهمل، في أبسط الحسابات.

وبالرغم من أن الصدر كان كلي الاقتناع في إثبات قضايا ميتافيزيقية مثل وجود الله، وهبوط الوحي، والرسالة القرآنية، والنبوة وما يتصل بها، فإن هذا لا يرفع الالتباس الصدري معرفياً؛ ذلك لأن القضايا الماورائية، وإن فتحت الباب أمام العلم، أو أقله، أمام الأفكار العلمية «لكن هذا لا يفرض علينا أن ننظر للميتافيزيقا كعلم، لأن قضاياها في هذه الحالة لن تناظر أي واقعة موجودة في العالم الخارجي»[6].

ربما لأن القضايا الميتافيزيقية كلية، أي ليست شخصية أو عيانية. وكل ما هو موجود في الواقع فهو شخصي عياني. الفكر يجرِّد الجزئيات فتصبح كليات. وهذا هو معنى الاستقراء. وهذا يصح على عالم الطبيعة أو الفيزيقا، وليس على ما وراء الطبيعة، أو العالم الميتافيزيقي، المعطى قبلياً، ولا يكون بالضرورة صحيحاً، لجهة وجوده أصلاً، فكيف لجهة معرفته معرفة يقينية؟

(٦) ماهر عبد القادر محمد علي، «اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي منذ بداية القرن العشرين،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٥٢.

إن المعلومات العقلية، التي تبدو للوهلة الأولى قبلية، هي معلومات بعدية، أو الأصح يمكن اختبارها بالتجربة الحسية. فهي، بهذا المعنى، ليست من جنس القضايا الميتافيزيقية القبلية، وبالتالي لا تفيد علماً قاطعاً، جازماً في القضايا الماورائية.

وهذا ما يتفق مع ما تذهب إليه الوضعية المنطقية مع كارل بوبّر[7] (Karl Popper) الذي يرفض ما يذهب إليه الإستقرائيون من أن «العلوم الاستقرائية تتميَّز بأنها تستخدم الطرق الاستقرائية، وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي، لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية ليس له ما يبرره، لأننا قد نتأتى إلى نتيجة كاذبة. ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق القضايا الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية ـ بناء على هذا الانتقال ـ يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل»[8].

والواقع، أن الأحكام القرآنية عند الصدر ميقونة. ويصبح غرض الدليل الفلسفي، والحال، تدعيمها، من أجل إقناع أولئك المثقفين، المتذهنين، الذين ينهلون من ينابيع الفلسفات الأوروبية، المادية النزعة، أو أقله، التصدي لهم.

وما نهجه الصّدر، في مجال إثبات الله، ينهجه لإثبات إلهية القرآن، ونبوة محمد الموحى بها؛ فلا حاجة إلى استتباع ما أثبته في هذين المجالين، لأن ما يصح معرفياً والتباساً في الأصل يصح في الفرع أو الفروع، وإن كان الصّدر بدأ استقرائياً، غير أنه انتهى تقليدياً، في إثبات يقين أصول الدين، فيبقى السؤال حائراً: هل يفيد التقليد يقيناً؟

اعتمد الصدر على العقل، كما لجأ إلى منهج العلوم، محاولاً التوصل إلى نتائج يقينية، تضحي مسلمات في بناء مداميك المعرفة الدينية المعاصرة التي كان ينشدها، ويطمح إلى تقديمها كفلسفة قائمة بذاتها، جاعلاً من المعرفة الدينية علماً، من غير أن يأبه إلى منزلقات هذه المحاولة التعسفية.

---

(٧) كارل بوبّر (Karl Popper): كاتب فلسفي نمساوي. ولد في فيينا عام ١٩٠٢. انتسب إلى حلقة فيينا، التي أسسها مناطقة الوضعية المحدثة، من مؤلفاته: **منطق الاكتشاف العلمي، المجتمع المفتوح وأعداؤه، نحو المعرفة العلمية**. انظر: جورج طرابيشي، معد، **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٧٤.

(٨) محمد علي، «اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي منذ بداية القرن العشرين،» ص ١٥٨.

لقد سبق كانط محمد باقر الصدر، ويحث في كيفية كون الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً، فانتقد العقل نفسه؛ تصورات ونتائج مستخلصة؛ لأنه وجد من غير الممكن العدول عن البحوث الميتافيزيقية، التي يفصّلها كل انسان مفكّر على مقياسه نظراً لعدم وجود مقياس واحد للجميع. ولما كان في نظر الفيلسوف الألماني من المستحيل العدول عن الميتافيزيقا. «إذاً، فيجب أن نحاول في النهاية نقد العقل المجرَّد نفسه، أو إذا تصادف وجود أي نقد له فلنمتحنه ولنضعه تحت اختبار كليٍّ، لأننا لا نجد أمامنا وسيلة أخرى لإرضاء هذه الحاجة الملحة التي تفوق مجرَّد الرغبة في العلم»[9].

لم يلجأ محمد باقر الصدر إلى نقد العقل ـ كما رأينا ـ بل، لعلَّ الموقف النقدي لم يخطر بباله قطّ، جلُّ ما يعنيه الحصول على أسلحة عقلية وعلمية مسلَّم بها لرد كيد الخصوم، وإثبات علمه الديني الإيماني بوسائل المعرفة والعلم المتاحة.

وبعد، لا ندري ما إذا كان الصدر قد اطلع على ما بلغته الفلسفة المعاصرة في مضمار نقد المفاهيم العقلية في سياق ثورة معرفية جديدة، تم معها تجاوز الميتافيزيقا «مع التحوُّل المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحوُّل يدخل في سياق أعم، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، وتتمثل في الثورة اللسانية مع ف. دو سوسير (F. de Saussure) والثورة الإبستمولوجية مع بشلار والتيار الوضعي الجديد، والثورة التحليلية النفسية مع فرويد ولاكان، والثورة البنيوية مع ليفي شتروس، والثورة التاريخية مع مدرسة الحوليات في فرنسا وفوكو. ناهيك عمّا رافق ظهور الفيزياء المعاصرة والرياضيات المعاصرة من خلخلة لمفهوم البداهة العقلية»[10].

لا نريد تحميل الموقف أكثر مما يحتمل. نتتبع، فقط، الإشكالية المعرفية من منظار التطورات المعرفية الحاصلة في علوم الفلسفة واللغة والتاريخ، فضلاً عن العلوم البحتة كالرياضيات والفيزياء، لنرى الصعوبات التي تعترض طريق جعل الإسلام ديناً علمياً، بداهة تعاليمه من بداهة العلوم.

ثم، نرى أن من الحق أن نتساءل، في الأساس، عن مصادر الاستقراء

---

(٩) إمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ص ٢١٣.

(١٠) سالم يفوت، «الفلسفة والفكر العلمي،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية**، ص ١٣٣.

والاستنباط تعاليمهما من بداهة العلوم.

ثم، نرى أن من الحق أن نتساءل، في الأساس، عن مصادر الاستقراء والاستنباط والبديهيات العقلية التي ارتكن إليها الصدر لبناء عمارته المعرفية الدينية: هل من الدين والآيات، أم من العقل الطبيعي وسيرة العلم الطويلة المصطدمة أصلاً مع الدين منذ ثورة كوبرنيكس الفلكية؟

بالطبع، على ما نخال، لجأ الصدر إلى العقل الطبيعي، فظلَّت المشكلة ملتبسة، من دون جواب شافٍ، وأحكامها عالقة يعوزها البرهان السليم، من غير أن يعني الأمر أن لا صحةَ لتعاليم الدين أو أصوله.

كان بالإمكان، تجنب الخوض في هذا الحقل المعرفي الشائك، وتقرير مجالات الدين المعرفية، كما تناهت إلى عقول المسلمين، كعمق روحي، وجداني، راسخ، لا إمكان لتجاوزه، لأن الأسئلة المصيرية ستبقى تدور في عقول الناس مهما تطور العلم وتمكّن الإنسان من السيطرة على الكون والطبيعة، «وسيظل الدين عمقاً ذاتياً وجدانياً روحياً للإنسان، وان اتخذ أشكالاً وتجليات موضوعية متطورة مختلفة متعددة في سلوك الإنسان ورؤاه وإبداعاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والخيالية، بل سيظل هذا العمق الذاتي الروحي الوجداني، بصرف النظر عن التمثلات والرموز الدينية المحددة، قسمة أساسية من قسمات إنسانية الإنسان»[11].

يبقى، إذاً الدين في الساحة، من غير إخضاعه لمناهج العلم ونواميس العقل الطبيعي، لأن ثمة أسراراً كونية، تحمل الذهن على التفكر والتمعّن؛ فيهتدي إلى سبيل ربّه، بطبعه أو فطرته، وليس بالإجابة العقلية، التي كان من يدّعي يقينيتها كاذباً على ما يرى أبو العلاء المعري:

اللهُ لاَ رَيْبَ فِيهِ وَهْوَ مُتَحَجِبٌ ... بَادٍ وَكُلٌّ إلَى طَبْعٍ لَهُ جَذَبَا
سَأَلْتِمُونِي فَأَعْيَتْنِي إجَابَتُكُم ... مَنْ ادَّعَى أَنَّهُ دَارٍ فَقَدْ كَذَبَا[12]

وقصارى القول إن الأصولية الإسلامية المعاصرة لجأت إلى المنهج معرفياً عن طريق إحياء الإسلام وتعزيز الإيمان به كعلم يقيني؛ فالتبس الموقف أيما التباس على النحو الذي بيّناه. فكيف كان الاجتهاد أو إصدار الفتاوى عند هذه الأصولية، وهل

(١١) محمود أمين العالم، «الدين والسياسة،» **قضايا فكرية**، العدد ٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩)، ص ٥ ـ ١٢.

(١٢) أبو العلاء أحمد بن عبدالله المعري، **اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم**، قدم له وأشرف على اختياره وتصحيحه عمر أبو النصر (بيروت: دار الجيل؛ مكتبة عمر أبو النصر، ١٩٦٩)، ص ٨٥.

ثمة محدِّدات معرفية، تسمح للدارس قبول ما انتهوا إليه من أحكام؟

ثانياً: قطعية العلم على مستوى الاجتهاد

إذا كان الوحي هو الكلام الحق لله أو العلم الإلهي الميقون فإن للفقيه كلاماً حقّاً كونه عالماً بأصول الدين وأصول الفقه «وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكل المؤمنين»[١٣]. على ما يلاحظ محمد أركون.

نثير هذه الأطروحة الملتبسة، بصفتها انتقالاً من كلام الله إلى كلام البشر على مستوى التفسير واستخراج الأحكام الشرعية، لنرى كيف بدا عمل البنَّا وقطب والصدر في مسألة الاجتهاد بعد ما كان بابه قد أقفل تماماً عند الفقه السُنّي، واستمر ناشطاً عند الفقه الشيعي من خلال ارتباطه بالمرجعية العليا.

والغرض أن نفحص على جهة النظر العقلي والعملي، لا على جهة علم الفقه كيف يكون استيحاء الإسلام مضموناً على سبيل المطابقة أو الموافقة بين التعاليم الدينية المعروفة في الماضي والأحكام الأصولية المستنبطة في الحاضر.

مع داعية «الإخوان» أو «المؤسس المرشد» لم تتجلَّ أمامنا في سياق الدراسة شخصية حسن البنَّا الفقيه. فلا يظهر منهجه في استنباط أحكام فقهية لقضايا طارئة أو مستجدة. قد يكون اجتهد في مسائل تتصل بإطلاق حركة سياسية تتخذ من الدين قاعدة للفكر والعمل. ولعلّنا نلمس شيئاً من هذا القبيل في كلام البنَّا على الخطوات الواجب اعتمادها على طريق إحياء الدَّعوة في النفوس. فهو يحث على وجوب تجديد أثر الكتاب (القرآن) في القلوب، والتمسك بالأعمال وليس بالأقوال، والإيمان بأن الإسلام أداة الإصلاح الاجتماعي، لم يترك صغيرة أو كبيرة من شؤون الحياة إلاّ وتناولها، وفيه القواعد الكلية لكل الشؤون. فلا بدَّ من العودة إلى ينابيعه الأولى ودراستها. بعيداً عن البدع، على نحو ما فعل سلف الأمّة.

في حدود إحياء الدعوة، نتلمّس، عند البنَّا، أطروحات اجتهاداته خارج دائرة الفقه المحض بما هو «علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم»[١٤] على ما يرى الجرجاني.

---

(١٣) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٤٢.

(١٤) خليل، **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني**، ص ٢٨٣.

اجتهاد البنّا، إذاً، لا يتصل بالفقه المعروف ومسائله. وما يعنينا، في هذا المجال، فحص المرجعية العامة لآرائه وأفكاره حول البرنامج السياسي والاجتماعي لحركته السياسية، لجهة إصابة المعنى الخفي أو المقصود في جملة قواعد الاستنباط التي اعتمدها. فغرضنا معرفي، يبحث في شروط صحة المرجعية الاستنباطية ويقينيتها، وقدرة نصوصها الثابتة على خدمة المتغيّرات المتكثّرة في المجتمع والحياة.

الإسلام خيار المصريين النهائي عند البنّا. فهم خلقوا مسلمين وآمنوا بأن الإسلام دينٌ ودنيا، ومرجعيته النصيّة نهائية، ومقرّرة، واضحة ومعلومة: القرآن والسُّنة وسيرة السلف الصالح. أي التراث الفقهي والسياسي والاجتماعي لأمّة الإسلام في تاريخها على مَرّ الأزمنة والأعصر. فمنهجه الاستنباطي، والحال، منهج اتباعي تقليدي في مجال الفقه العام، وإبداعي تجديدي في النظرة إلى شؤون الاجتماع والسياسة.

اعتقد البنّا، مثل سواه من المفكرين التقليديين السلفيين، أن العلاقات التي تحكم المجتمع تنتسب إلى دائرة الأحكام الدينية. وعليه، فحرية الإبداع فيها محدودة بحدود أحكام الدين. وهل هذه الأحكام سوى ميتافيزيقا متعالية، خارج التاريخ، وفوق الزمان والمكان؟

إن دائرة الاجتهاد، كما يرى خليل أحمد خليل، محصورة في القول «إنَّ النص هو الذي يقتضي عملية الاجتهاد، قراءة وتأويلاً، نقداً وتوليفاً، للوصل بين العقل والواقع، فالاجتهاد يكون مع النصّ، ويكون في النصّ، ويكون خارج النصّ»[15].

وسواء، جاءت محاولات الاجتهاد البَنّي من النصّ أو من خارجه؛ فالواضح أن البنّا أراد إخضاع الواقعي، المتغير، المتجدِّد إلى سلطة الميتافيزيقي، الثابت، الصحيح، فوقع في التباسات معرفية بينّاها في دراسة الإشكاليات في موقفه من مسألتي الأمة والدولة و«المجتمع والعدالة الاجتماعية».

جمع البنّا إلى الاستنباط في منهجه الفقهي الإحيائي الأسلوب الخطابي القائم على العاطفة، فأثار التباسات معرفية ناجمة عن مشروعية تساؤل تظل الإجابة عنه حائرة: «هل يمكن لفقه فتوي، ضيِّق وحِرفي، أن يدَّعي تقديم مرجعية حيَّة لاجتهاد حيوي معاصر»؟[16].

---

(١٥) عبد الله العلايلي، **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد...**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٢)، ص ٩٩.

(١٦) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، طبعة جديدة (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، مادة فقه.

تتجاوز أصولية البنّا المكان والزمان. فتستنبط من الآيات والأحاديث وسُنَّة السلف الصالح أحكاماً تحسبها صالحة لحياة المسلمين في حاضرنا. فما هو ضمان يقين هذه الأصولية؟ وكيف تقدّم أدلتها على صلاح ما كان في الماضي لأحوال الحاضر؟ وثمة من يعتقد أنه «بتغيُّر الظرف يتغيَّر الحكم المعتمد»(١٧).

لم نجد، خلال الدراسة، عند البنّا، أي محاولة لتأصيل مفاهيم جديدة في الفقه والاجتهاد، على نحو ما نجده عند الصدر باعتبار أن سيد قطب لم يشغل باله في قضية ثانوية هي قضية الفقه طالما أن المسألة المركزية هي إقامة المجتمع الإسلامي أولاً. فكيف بدا الموقف على الساحة الفكرية القطبية؟

طغت فكرة «الجاهلية» الحاضرة على عقل قطب، فلم ير معها شيئاً من الإسلام سوى إحياء التصورات والاستعداد للنضال من أجل الإطاحة بالنظم الجاهلية، وإقامة الإسلام على النحو الذي أقامه النبي ومعه حفنة من الصحابة المؤمنين.

وتأسيساً على هذه النظرة المنهاجية أسقط قطب من حسابه استيحاء تراث الإسلام الفلسفي والفقهي معاً، على خلاف سلفه البنّا، الذي اعتبر، في نظامه المرجعي الاستيحائي، أن السيرة المطهرة لسلف الأمَّة الصالح هي الينابيع التي يمكن العودة إليها.

لم يضع قطب الفلسفة الإسلامية الغريبة عن روح الإسلام، لأنها انعكاس للفلسفة اليونانية، مع الفقه في سلَّة واحدة. فالفقه يختلف عن الفلسفة في رأيه، لكنَّه لا يقرّه مصدراً من مصادر الشريعة، وبالتالي فلا دور له إلاّ في مجتمع إسلامي. ذلك لأنَّ الشريعة شيء والفقه شيء آخر. فاستيحاء الإسلام يكمن في العقيدة الكليّة الثابتة التي يمكنها أن تتخذ صوراً وأشكالاً لانهائية.

إنّ هذا التفريق يستتبع منهجاً يتحكم فيه الديني بالزمني عند البحث في كيفية استلهام الشريعة، أو مواكبة الشريعة للحاجات المستجدة، فيعرض لها قطب، ويستخلص الحل مباشرة من القرآن مع الاستعانة إلى حدّ يسير بالفقه:

يثير قطب أربعة فروض محتملة أو حالات:

١ ـ إذا كان ثمّة نصّ صريح فتطبيقه واجب.

---

(١٧) خليل، **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني**، ص ٢٨٢.

٢ ـ في حال النصّ أو النصوص القابلة للتأويل يمكن الاستعانة بأقوال الفقهاء.

٣ ـ أن تنطوي الشريعة على مبدأ عام تدخل ضمنه المسألة المطروحة فيصار إلى تطبيق المبدأ على الجزئيات (الإستنتاج).

٤ ـ إذا سكتت الشريعة عن واقعة طارئة يصحّ الاجتهاد المطلق، شرط ألاّ يمسّ الحكم أصلاً من أصول الإسلام.

إنَّ قطب يعطي العقل دوراً في استخراج الأحكام الفقهية، لكنه يقيّده بالوحي أو الشريعة، أي بالنصّ الثابت. فهو لم يطلق العنان لنشاط العقل المعرفي في مجال الاجتهاد، بل أخضعه إلى سلطة عليا؛ سلطة النصّ الديني، التي يعود لها دون سواها امتلاك الحقيقة اليقينية باعتبارها من لدن الله.

بعد قيام المجتمع الإسلامي يتوجّب استئناف الفقه من حيث توقّف بالعودة إلى الأصول الكليّة للشريعة والاستعانة ما أمكن بطريقة الفقهاء في استنباط الأحكام لسدّ حاجات زمانهم.

نخلص، ابتناء على ما تقدَّم، إلى استنتاجات تحمل في طياتها التباسات معرفية، لا تسمح في إقامة نظام معرفي فقهي ينهض على الأدلة القاطعة بصحته:

١ ـ لا يحتل الفقه مكانة مرموقة في منظومة الآراء القطبية لإعادة إحياء الإسلام، فلا هو يتحدث عن أصول الفقه وقواعده بعدما أصبح علماً مع الإمام الشافعي في **الرسالة**، مكتفياً بالمأثور عن الفقهاء في أعصر لم يحدِّدها ولم يأتِ على ذكر فقهائها. فجاء، بهذا المعنى، سلفياً تقليدياً، بعد أن كان تجاوز التقليد في دعوته إلى العودة إلى أصول الشريعة مباشرة، فهل يفيد التقليد علماً؟

٢ ـ عندما لا يستند الاجتهاد إلى نصّ أو دليل في الواقعة مدار الاجتهاد، فيكون الاجتهاد والحال هذه «اجتهاداً ظنياً، وحكمه صحيح، على اعتبار أن حكم الله تعالى على كل مجتهد، هو ما غلب على ظنه، وهو الصواب»[(١٨)]. وهل النيّة، ربّما هي «القصد إلى الفعل، أو هي عزم القلب على الشيء»[(١٩)] تفيد يقيناً، ما دامت

---

(١٨) مهدي فضل الله، **العقل والشريعة: مباحث في الابتستمولوجيا العربية الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٢٣.

(١٩) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤)، مادة نية.

مضمرة في الوجدان، ولم تصبح فعلاً، تطاله التجربة، وله نتائجه التي يمكن الحكم لها أو عليها؟

استبعد قطب قائمة العلوم المعرفية من نقد معايير المعرفة إلى علم الدلالة اللغوية والألسنية ومناهج النقد التاريخي، من منظومته الفكرية، وراح يقارب بين الآيات وعلوم العصر من طبّ ورياضيات وفيزياء واجتماع في **في ظلال القرآن**: فعلام بنى اجتهاده التأويلي، الاستنباطي للنصوص الدينية؟ وكيف يجوز اعتبار آرائه وأحكامه صحيحة؟

قد تكمن، على ما في ظننا، أسباب عدم الاعتناء كفاية بالفقه وأصوله كعلم في المنهج العقلي الأصولي عند البنّا وقطب انسجامهما مع التقليد السلفي السُنّي في النظرة إلى الاجتهاد بعدما أقفل بابه، وإن كانا يحتاجان في دعوتهما إلى إحياء الإسلام كنظام حياة إلى فتح بابه الموصد على المذاهب الفقهية الأربعية، على عكس، ما سنرى مع محمد باقر الصدر في منهاجه الفتوي وتقعيده (من قاعدة) لعلم الأصول عند الشيعة الإمامية.

اعتنى الصّدر عناية بالغة بالفقه وأصوله كجزء من نظرة متكاملة إلى الإسلام فلم يكتفِ بإبراز فلسفة الإسلام الكونية وسنن الحياة كما استلهمها من القرآن. ولا الاقتصاد الإسلامي الذي ملأ فراغاً في استبيان المذهب الاقتصادي في الإسلام، فوضع في علم الأصول «المعالم الجديدة في الأصول»، وطبق علمه الفقهي في «الفتاوى الواضحة»، واضعاً منهجاً فقهياً يستفيد من كل ما في العلوم العقلية والفلسفية من طاقات. «إذ يلاحظ الباحث في نصوص السيّد الصدر حتى الأصولية والفقهية والتاريخيّة منها: بروز صيغ وتقنيات، وحتى عبارات ومصطلحات تبدو غريبة عن أدوات البحث التقليدية في هذه العلوم. وهي مشتقة من مناهج البحث المعاصرة في العلوم الإنسانية. والسيد الصدر في اتجاهه هذا إنما استطاع أن يميِّز بدقة بين معطيات العلوم والفنون والفكر الغربي، بل ومجمل معطيات الحضارة الغربية، وبنظرة الغرب إلى الكون والحياة والإنسان، وبين المعطيات الحيادية لعلوم الغرب وتقنياته ومناهجه التي لا تعادي العقيدة»[٢٠].

يتّفق هذا التقويم مع ما توصلنا إليه في دراستنا إشكاليات الفكر الصدري، ذلك لأنّ هذا المفكّر لم يُدِر الظهر لعلوم الغرب كما فعل البنّا وقطب، بل على

(٢٠) علي البهادلي، «الشهيد الصدر: منهجية جديدة لفهم العقيدة،» **البلاد** (بيروت)، السنة ٦، العدد ٢٧٨ (نيسان/أبريل ١٩٩٦)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

العكس تماماً، قرأ الإسلام قراءة معاصرة، أو قل، إنَّه حاول أن يثبت أن لا عناديّة بين الإسلام وعلومه وحضارة الغرب وعلومها.

الفقه، في نظر الصدر، علم غايته تحديد الموقف العملي في ضوء الشريعة، وككل علم يحتاج إلى أدلة يتقوَّم بها أو يثبت صوابه. إنه يرتكز على علم إلهي يصوِّب السلوك على نحو أوامر بالفعل أو الامتناع وفقاً لصيغة الحلال (المسموح به) والحرام (المحظور)، هذا في المبدأ العام. والمشكلة المثارة كيف يكون علم الإنسان (الفقه) في مسألة مستنبطة علماً يرتفع إلى رتبة العلم الإلهي لجهة يقينيته وصحّته، في ضوء المعايير الشرعية؟

أو بمعنى آخر، كيف يمكن الاطمئنان إلى أحكام وضعها فقهاء لمشكلات ناشئة لم تأتِ على ذكرها أو تبيانها آيات قرآنية أو تبيّنها بالممارسة سُنَّة نبوية؟

هذا هو الإطار العام للإشكاليات التي يمكن أن تتأتّى من ممارسة الفقه أو الاجتهاد.

غير أن الصدر كمجتهد مجدِّد جهد في سعيه إلى ضبط مفاهيمه وقواعده. فبناها على منهج دقيق سمَّاه علم الدليل. الغرض منه المعرفة بالاستدلال لئلاَّ يخرج المجتهد عن روح الشريعة ومقاصدها. وذلك بإزالة الغموض الذي يمكن أن يحيط بالموقف العملي. فيكون الحكم الشرعي متطابقاً مع التشريع الصادر عن الله.

فاقتضى ذلك تمييزاً بين الحكم الشرعي والأدلّة الشرعية عليه. وكان الاستنباط منهج الاستدلال الفقهي، وهو علم الأصول، أي بمثابة المنطق أو آلة الفكر، الذي يعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ. وهذا ما قاده إلى ربط الحكم الشرعي بأدلّته ومصادره. وهذه هي مهمّة المجتهد، الذي عليه أن يتحرّى عن مرجعية يقينية لضبط أحكامه. وتعرف بالبيان الشرعي (القرآن والسُنَّة) والإدراك العقلي.

لا خلاف في أن القرآن دليل يقيني وفقاً لما في علم المسلم، سنياً كان أم شيعياً.

إلاَّ أن مفهوم السُنة ليس واحداً عند الفريقين. فالسُّنة تكتفي بالمأثور عن النبي محمد. والشيعة تضيف إليها المأثور عن الأئمة الاثني عشر؛ فتستوي سُنَّة الأئمة مع سُنَّة النبي.

لم يخرج السيّد الصدر عن التقليد الشيعي الإمامي معتبراً أن خط الأئمة هو استمرار للخط الإلهي التشريعي، مما أوجد بوناً بين التفكير الاجتهادي السُّني والتفكير الاجتهادي الشيعي، ووضع السُنة ككل في دائرة التساؤلات والالتباسات لجهة اعتبارها دليلاً يقينياً قاطعاً في صحته.

هذا في الأصل، أما على مستوى الفرع فكيف يمكن اعتبار أحاديث الأئمة استكمالاً للسُنَّة النبوية، ولا إجماعَ بين المسلمين حولها، ثم هل يصحُّ أن يكون مذهب فئة من المسلمين متمتعاً بمطلقية يقينية تصلح لأن تكون مرجعية لاستنباط أحكام تتمتع باليقين؟

يفرّق السيد محمد حسين فضل الله، في معرض دعوته إلى تأصيل النصّ القرآني كأساس في عملية الاجتهاد، بين القرآن والسُّنة. «فالقرآن انطلق في حركة الدعوة ليؤصِّل القواعد في دائرتها الواسعة، أمَّا السُّنَّة فقد وردت في غالبيتها لتحاكي تطبيقات ولتجيب عن أسئلة، الأمر الذي يجعل الحديث خاضعاً في دائرته الخاصة لآفاق السؤال وقرائنه وإيحاءاته التي تستلزم التحليل الدقيق لكل ما يحيط بظرفه، وهو ما قد يوقع الإنسان في متاهات كثيرة من الاحتمالات التي تحول دون الوصول إلى قناعات يقينية في معظم الموضوعات»[٢١].

إنَّ التنبّه إلى الحاجة القاطعة لأدلة يقينية على الأحكام تدخل السُّنَّة إجمالاً في دائرة الأحكام الظنية. ففضلاً عن الاختلاف في إسناد الأحاديث وقوتها لجهة الصحة تعدُّ السُّنَّة إجابة عن أسئلة مفردة أو أحداث جزئية جرت في ظروف معينة ولأحوال خاصة. والمعلوم أن الظروف والأحوال تتغيَّر وتتبدَّل في وضعياتها وكيفياتها. فتغدو، والحال هذه، المقايسة مفتقرة إلى الدّقة. وتصبح استنتاجاتها عرضة للحالات النفسية، وربما الشخصية للمجتهد، الأمر الذي يبقيها في دائرة الظن والاحتمال، ولا يرفعها إلى درجة اليقين القاطع، أو حجيّة العلم التي يشترطها الصدر نفسه في عملية الاستنباط.

ولا يخفى أن الصدر نفسه يرفض تجزئة فهم النصوص والنظرة الفردية إليها. وينتقد عدم اتخاذ قاعدة عامة من التشريع تطبق على الواقع. لذا، دعا إلى فهم جديد للنصوص «يؤخذ منه كل جوانب شخصيّة النبيّ والإمام بعين الاعتبار كما نرفض التجزئة، لا على أساس القياس، بل على أساس ارتكاز فهم اجتماعي للنص. . فإن للنصّ بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع من مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان»[٢٢].

---

(٢١) محمد حسين فضل الله، «الاجتهاد وإمكانية التجديد في منهج التفكير،» مقابلة، **المنطلق** (بيروت)، العدد ١١١ (ربيع ١٩٩٥)، ص ٦٥ ـ ٦٨.

(٢٢) محمد باقر الصدر، «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد عند الشيعة،» في: حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، ٩ ج، ط ٥ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٨)، ص ١٥٢.

إنّ الفهم الاجتماعي للنصّ، يعني في ما يعني، خروجاً على أنماط الاجتهاد السابقة. فإذا كانت الأحكام المستدل عليها من القرآن تتسم بصفة الثبات، أي مطلقيّة الحكم بصرف النظر عن الزمان والمكان، فإنّها في السُّنة النبويّة والإماميّة تخضع لمعايير مختلفة، وذلك بإضفاء طابع التطوّر الحاصل في فهم النصوص وحركة الفكر العلمي والدراسات الاجتماعية واللغوية، وما طرأ عليها من متغيّرات، يتبدّل معها فهم النصّ الواحد المأثور من زمان إلى زمان.

ومع الصدر ومدرسته الإمامية في الاجتهاد لا نرى للقياس أو الإجماع مكاناً يُعتدُّ به في استنباط الأحكام، فلجأ إلى بيان آخر على الأحكام، ليس من الكتاب والسُّنَّة، بل من العقل وقواعده البديهية القائمة على الحسّ والتجربة.

فكما أن العقل أداة للمعرفة المحضة يمكن أن يكون أداة لمعرفة الأحكام في عملية الاستنباط الفقهي والاستدلال عليها به.

والمدخل إلى إعطاء الإدراك العقلي دوراً في الاجتهاد الفقهي هو «حجية العلم» التي تكون ثابتة بحكم العقل. وعليها تنهض التكاليف إلزاماً أو معذرة. فكأنّ النصّ القرآني لا يكفي فلا بدّ من تدعيمه بالعقل.

وهذا الفهم قاد الصدر إلى البحث في دلالات الألفاظ التي تحمل الأوامر والنواهي. وأدّى به الأمر إلى صياغة قانون عقلي يحدّد العلاقة ما بين اللفظ ومعناه من خلال دلالة متكرّرة.

على أن الأمر على هذا النحو لا يخلو من صعوبات، ليس أقلها الدلالات المتغيّرة للألفاظ. وماذا لو أدّت إلى تغيُّرات في المعاني، فهل يبقى الحكم واحداً أم يتغيَّر تبعاً للأزمنة والأمكنة وأحوال العصور المتكرِّرة؟

ثمة من يدعو إلى إعادة النظر في الاجتهاد من منطلق تجديد فهم النصوص والاستفادة ما أمكن من التجديد، الذي طرأ على أساليب البلاغة والعلوم اللسانية ومناهج التفكير، لأن طريقة فهم النصّ في القرآن، وفي السُنة لا تختلف عن طريقة فهم أي نصّ آخر في الواقع الإنساني العام، «ونحن نجد أن مجالات فهم النصّ قد تطوّرت واختلفت في العالم، ولذلك فإنّني أتصوّر أن من الممكن جداً الأخذ بهذه الوسائل لندرسها فربَّما نجد فيها شيئاً جديداً يطل بنا على فهم جديد»[٢٣].

وهذه الأطروحة التي تدعو إلى فهم النصوص الدينية على قواعد فهم النصوص

(٢٣) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٨.

الأخرى غير الدينية تقيم مماثلة ما بين النصوص الإلهية والإنسانية؛ فيصحّ بعدها أن نتساءل إلى أي حدّ يوفق البشر في بلوغ المعاني المقصودة، والصادرة عن الله بعقل بشري لا يتعاطى مع المطلق إلاّ وفق نظرته إلى واقعه ومصالحه ومنافعه في حيّز مادي، موضوعي، محدَّد في مكان وزمانٍ حسيّين؟

نتيجة الفصل

لم تكن الغاية التي سعينا إليها في هذا الفصل معرفة ما إذا كان العلم الإلهي صحيحاً بذاته أم لا. فلا شأن لنا بهذا المبحث، ولا بالمعرفة الإلهية بوجه من الوجوه.

إن المعرفة البشرية التي تأخذ من المعارف التي ينطوي عليها القرآن نقطة انطلاق لها، هي التي قصدناها. فبحثنا في ما يمكن اعتباره معايير معرفية أصولية عند البنا وقطب والصدر. ولاحظنا أن قطبي الأصولية السُّنية بنيا نظرية معرفية دعامتها الأولى التسليم بما جاء في القرآن والسُّنة، والاستدلال على صحتها إيمان بالله وتقليد سلف الأمة الصالح كما جاء عند الأشعري والغزالي. كان يكفي في نظرهما أن تكون المعرفة من لدن الله لكي تكون يقينية. وأثبتا هذه اليقينية بالعودة إلى سلف الأمَّة، وما ساقه أولئك السَّلف من حجج وأدلة، وما طوَّره من مفاهيم وأنساق معرفية تستفيد ما أمكن من منطق الفلاسفة وعلومهم العاصمة للذهن عن الخطأ (كما في مثال الغزالي).

أما الصدر، فمع تسليمه كالبنَّا وقطب بأن العلم الإلهي معرفة يقينية تستمدّ صحّتها من مصدرها الذي هو الله، فإنّه لجأ إلى أساليب العلم والفلسفة في إثبات المعرفة، أو في اعتبار أن النتائج المعرفية الدينية تستوي مع الأساليب المعاصرة في إثبات حقائق العلم ومعارف الفلسفة. أراد الصدر أن يقول أنْ لا تعارض بين المعرفة الدينية المستمدَّة من كتاب الله وسُنَّة نبيّه والأئمة الاثني عشر والمعرفة المبنية على ما توصل إليه عقل الإنسان في تطوّره المستمر، من مناهج وأدوات بحث وتدقيق.

والواقع أن الإشكالية المعرفية بين الدين والعلم والفلسفة، كمجالات ثلاثة تقدِّم حقائق عن الكون والحياة والإنسان، قديمة قدم ظهور الأديان والفلسفات والعلوم على مدى تاريخ التدوين الإنساني.

وكما في العصور الغابرة بقيت المشكلة هي المشكلة. هنالك فلسفة وهناك دين، وهنا علوم تتوسّع، وتحمل مع كل صباح قوانين ومعارف عن الطبيعة والمجتمع. فلا فائدة ترجى من مقايسة أحكام الواحد منها على الآخر. جُلّ ما في

الأمر أن إحكام العلوم ودقتها في الرياضيات والطبيعيات حملت مفكري الفلسفة وعلماء الدين على التمثّل بها. إلاّ أن هذه المحاولة لم تخرج دائماً ظافرة، بل اعتورتها صعوبات والتباسات بقيت معلّقة. وقد تبقى ما لم يجرِ التسليم بأن لكلّ من حقول المعرفة البشرية نطاقاً خاصاً به، ومنهجاً تعتمده، وأساليب قابلة للحكم على النتائج لها أو عليها.

أما على مستوى حقل الاجتهاد الفقهي لاستنباط أحكام شرعية تتطابق مع الأدلة القرآنية والنبوية ومقاصد الشرع على وجه الإجمال؛ فإن الأصوليّة الإسلاميّة المعاصرة سعت في شقّها السّني إلى استلهام التقليد عند المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة، وتطوير ما يلزم حال قيام المجتمع الإسلامي (قطب)، وفي شقّها الشيعي الإمامي نحت مع الصدر منحى جديداً في فتح الاجتهاد الذي لم يقفل بابه، على آفاق المعرفة عموماً في المنطق والمنهج العلمي واللغة والشروط النفسية للمعرفة للإجابة عن المشكلات الطارئة في المجتمع. فجاءت محاولة على قدر كبير من الجديّة في البحث عن ضوابط الحكم اليقيني ودليله الشرعي الصحيح. لكنها، لم تخرج عن طورها البشري بما هي اجتهاد لا يحظى بقبول وتسليم الفقهاء مجتمعين. وهذا ما يبقيها تحت دائرة النظر والبحث والأخذ والردّ.

الفصل الحادي عشر

الإشكالية السياسية في مسألة السلطة ونظام الحكم

تمهيد

سنعالج في هذا الفصل واحدة من أكثر المسائل المثيرة للجدل، ليس على المستوى التاريخي، بل على المستوى الراهن، هي مسألة السلطة السياسية ونظام الحكم، بالنظر إلى ما تنطوي عليه من محاولات تقديم مثال المدينة السياسي في أيام النبيّ، وتجربة خلفائه الأربعة على أنه مثال ناجز ومطلق، أي يشتمل على أفضل وأكمل قواعد السياسة وتدبير الاجتماع، ويصلح لكل عصر من العصور، ولأيّ شعب من الشعوب وإن كان مخصصاً بالأصل، للأمَّة الإسلامية.

وسنتناول في المعالجة نقاطاً محدّدة: الإسلام دين ودولة، ومصادر النظرية السياسية عند الأصوليّة الإسلاميّة، ثم سنتوقّف عند بعض إشكاليّاتها في الأطروحات الأصولية المعاصرة، مثل: الحاكميّة وولاية الفقيه بين سلطة الله وسلطة البشر، وكيفية انتقال وظيفة الإمام المعصوم إلى الفقيه، وصولاً إلى المسألة الملتبسة المتصلة بتطبيق الشورى في المجتمع الإسلامي بين الإلزام والاستبداد.

إن الفائدة البنائية من دراسة هذا الفصل، هنا، تعود إلى أنّنا، في هذا الباب، بعد أن درسنا الإشكاليّات المعرفية في مناهج استيحاء الإسلام عند الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين، كان من الطبيعي أن نرى إحدى أبرز المسائل الملتبسة؛ ألا وهي كيفية بناء السلطة السياسية اليوم على أسس دينية بما يكفل قيام النظام العادل كما يرى الأصوليون أنفسهم.

ورأينا أن نرصد مصادر التفكير الأصولي في السياسة انطلاقاً من أن الإسلام

دين ودولة، وأن الخلافة بعد النبيّ كرّست نظام الحكم في الإسلام، وأن الإمامة، في نظر الأصولية الشيعية، تكمِّل خط النبوة وولاية الفقيه، وتصل ما انقطع في الزمان من تجربة تربط الأرضي بالإلهي السماوي وفقاً لغائيّة محكمة.

كما رأينا أن نحصر النقد في مسائل تتصل بالحاكمية وسلطة الفقيه من جهة المجانسة بين الإلهي والوضعي والبشري، ودعَّمنا الأحكام التي أثرناها بآراء لدارسين معروفين تناولوا الموضوعات نفسها، من دون التركيز على ما سبق وأثرناه في فصول سابقة.

أولاً: الإسلام دين ودولة

لم تستأثر مسألة في الإسلام بكتابات ومناقشات وسجالات حامية كما استأثرت مسألة الدولة ونظام الحكم في الإسلام، منذ أن بدأ التفكير الاجتماعي والفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي الوسيط: العصر العبَّاسي، وظهرت آراء ونظريات سياسية ما لبثت أن أصبحت موضع كتابات ودعوات في الأزمنة الحديثة والمعاصرة مع روّاد النهضة العربية من رفاعة رافع الطهطاوي[1] إلى الإمام محمد عبده، وصولاً إلى أيام حسن البنَّا وحركة الإخوان المسلمين، وسيِّد قطب ومحمد باقر الصدر وسواهم من دعاة ورواد الحركات الإسلامية في عصرنا هذا.

ولعلَّ مقولة الإسلام دين ودولة التي تستند إليها الحركات الإسلامية ماضياً وحاضراً، تعتبر المسوِّغ الشرعي والعملي لتحوُّل هذه الجماعات من الدعوة الدينية ذات الطابع التبشيري إلى الدعوة السياسية الرامية إلى القبض على السلطة، وإحياء دولة الإسلام الأول، بدءاً من دولة المدينة أيام النبيّ محمد إلى دولة الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين.

لقد ثار جدل واسع حول ما إذا كان في الإسلام نظام حكم أم أن التجربة السياسية في الإسلام المبكر قد خضعت لما هو دنيوي، مدني، من تدبير عقول البشر، مسلمين كانوا أو من غير ملَّة الإسلام.

وتركّز هذا الجدل حول مبادئ الاجتماع السياسي. ففي الفلسفة تبلورت مبادئ المدينة الفاضلة مع الفارابي ورئيسها النبيّ الفيلسوف في أواخر القرن العاشر

---

(١) الطهطاوي (١٨٠٠ ـ ١٨٧٣): ركن من أركان النهضة المصرية، كان خير مساعد لمحمد علي باشا في مناهجه الإصلاحية في مصر. عيِّن رئيساً للبعثة الطلابية التي أرسلت إلى فرنسا. من أهم مؤلفاته: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، **مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**. انظر: يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبية** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٤.

الميلادي، وفي السياسة والولايات الدينية كتب أبو الحسن الماوردي[٢] **الأحكام السلطانية** متحدثاً عن نصب الإمام وتقليد الوزارة بما هي وزارة تفويض ووزارة تنفيذ في القرن الحادي عشر الميلادي. وفي العصر الحديث جاء محمد رشيد رضا يحاول إحياء الخلافة العظمى، وفي الربع الثاني من هذا القرن كتب علي عبد الرازق كتابه **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥). هذا الكتاب، وإن بدا في ظَاهره رداً على محاولة الملك أحمد فؤاد إحياء نظام الخلافة في مصر؛ فإن الأفكار التي تضمنها الكتاب تهدف في نهاية المطاف إلى «إفراغ الدين من أي بعد سياسي، وإفراغ تجربة المسلمين في الحكم من أي مرتكزات دينية»[٣].

في البيئة السياسية والدينية التي ظهر فيها الشيخ عبد الرازق، والعاصفة الفكرية التي أثارها كتابه، سيظهر البنّا عام ١٩٢٨، ويدعو إلى نظام حكم إسلامي في مصر، وإعادة إخضاع الحياة المصرية برمتها لمبادئ الشريعة في الإدارة والقضاء والاجتماع.

ما أراده مؤسّس «الإخوان المسلمين» إحياء الإيمان أولاً بأن الإسلام دين ودولة، هو منهج الله الذي ارتضاه لعباده الصالحين. لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلاّ وتناولها في ثنايا تعاليمه. وهذا الشيء متّفق عليه بين سائر الأصوليات الإسلامية.

ثانياً: مصادر النظرية السياسية عند الأصوليّة الإسلامية وإشكاليّاتها

لا تخرج الأصولية في استخراج مبادئ تفكيرها السياسي ودعوتها إلى إقامة نظام حكم إسلامي عن الإطار المنهجي العام في استيحاء الإسلام إجمالاً. فعلى مستوى الفكرة أو الأصول يبرز القرآن كمصدر مطلق لاستخراج قواعد السياسة في الإسلام من وليّ الأمر إلى الطاعة إلى المشورة، وإقامة العدل، والراعي والرعيّة، والمسؤولية. وعلى مستوى التجربة التأسيسية الملهمة تأتي سُنَّة محمد وتجربته في بناء الدولة الأولى في الإسلام عند السُّنَّة، وسلسلة الأئمّة في ما يخصّ الشيعة. وعلى مستوى المكان

---

(٢) الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ/ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨ م): علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي. أقضى قضاة عصره على المذهب الشافعي. ولد بالبصرة. تولى القضاء في أيام القائم بأمره الله العباسي ببغداد. كان يميل إلى مذهب الاعتزال. من كتبه **الأحكام السلطانية**، **في سياسة الحكومات**، **الحاوي في الفقه**. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧)، مج ٤، ص ٣٢٧.

(٣) حسين سعد، **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين في مصر (١٩٠٠ م إلى ١٩٦٤ م)** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٠٣.

تبرز المدينة حيث تكوَّن المثال السياسي في الإسلام، ثم الكوفة والشام ومكة في الصدر الأول وزمن الخلافة الراشدة.

ففي تصوُّر البنَّا أن الدولة الإسلامية قامت على قواعد النظام الاجتماعي القرآني. فبهذا المعنى دولة القرآن التي يتعيَّن أن تحرسها سلطة سياسية، تتمثل في الخلافة. فالدولة هي سلطة الأمة متمثلة بخليفة المسلمين، دستورها القرآن. وهو قاعدتها التشريعية.

أما المصدر الثاني فهو الأحاديث الكثيرة التي نصَّت على وجوب نصب الإمام وأحكام الإمامة. فالقرآن والسُّنة والدولة الإسلامية هي المصادر الشرعية عند حسن البنَّا في استلهام أشكال متطابقة لإعادة إحياء الحكم الإسلامي.

عند سيِّد قطب، وبالرغم من وحدة مصادر التفكير ومنهجه، فإن القرآن يكاد يكون المصدر الرئيسي للنظرية السياسية القطبية، مع توسع وتشدد في ربط الإلهي السماوي بالأرضي المحسوس. فدستور الدولة لا يضعه البشر إنَّما الله، والحاكم قد يكون بشراً إنما الله هو الحاكم الحقيقي. والعدل هو الصفة الأبرز للحاكم منصوص عليها في القرآن، وفي الأحاديث المنسوبة للنبي محمد: فأبغض الناس إلى الله إمام جائر.

من الكتاب المدوَّن إلى السُّنة المدوَّنة إلى التاريخ المكتوب، منذ أن تحوَّل الوحي إلى واقع اجتماعي سياسي في تجربة النبي محمد، وخلفائه الراشدين، تكتمل مصادر نظرية قطبية في السياسة ونظام الحكم.

لا يخرج محمد باقر الصدر في تأصيل نظرية الدولة في الإسلام عن إطار البحث العام في اعتبار القرآن المصدر الأول لفهم نشأة الدولة كظاهرة قرآنية، على يد الأنبياء وأصحاب الرسالات السماوية. وهي نشأة حتميّة تفرضها ضرورة إقامة العدل في النظام الاجتماعي. وللدولة غائيّة تقضي بالسير في الإنسان أبداً نحو الله، من غير أن يعني أن الحكام يمثلون نظرية الحق الإلهي على الأرض، لأن ثمة فارقاً كبيراً بينهم وبين الأنبياء والأئمّة الأولياء.

على أن القرآن كمصدر مطلق لنظرية الصدر السياسية ليس وحيداً، بل ثمّة تجربتان ملموستان يتصل بهما تاريخ الدولة الإسلامية المثلى: الأولى تتجسَّد مع علي ابن أبي طالب كرابع خليفة، وليس باقي الخلفاء، والثانية في تجربة الإمام الخميني - في هذا العصر من خلال ولاية الفقيه.

تشكّل الإمامة خط الإسلام الذي لا ينتهي. ومصادر الدولة الإسلامية الفضلى مبثوثة على نحو متصل في القرآن (الوحي) والسنّة النبوية (تنفيذ محمد للوحي) والإمامة (حكم علي) والمرجعية (تجربة الخميني).

ومنتهى النظرية الصدرية أن الله وحده مصدر السلطات. فالحاكميّة له وحده، ولكنّ الأمّة كمستخلفة لله على الأرض تستطيع أن تملأ الفراغ التشريعي في حال حصوله، وقضت المصلحة به.

يتفق مفكرو الأصولية الإسلامية الثلاثة، بشقيها السني والشيعي (البنّا، قطب، الصّدر) على اعتبار الله مصدر التشريع ومصدر السلطة السياسية. ويستشهدون جميعهم بقيام الدولة الإسلامية الأولى في عهد النبيّ في المدينة ثم توحيد العرب بعد فتح مكة تحت رايته وفقاً لتعاليم الكتاب (الوحي) الذي نزل عليه. لكنّهم يختلفون حول العهد الراشدي وتاريخ الحكم الإسلامي بعد اغتيال الإمام علي وقيام الدولة الأموية مع معاوية وصولاً إلى الدولة العباسية وما تبعها.

والخلاف من الناحية التاريخية معلوم، وهو الذي يسوّغ قيام المذاهب السياسية التي سعت إلى الفقه والاجتهاد لكسب القضية لصالحها. فهذا الأمر لن يدخل في سياق عملنا، بل هو يثير مسألة شرعية السلطات الحاكمة في العهود الإسلامية المتتالية منذ اغتيال علي ومصرع ولده الحسين ممثلاً ذروة التنازع على السلطة.

وهذه المسألة، وإن اعتمدت على النصّ أو الرأي فهي بالمحصلة ذات طابع اجتهاد فقهي، يختصّ بالبشر ولا صلة للنبي أو الوحي، أقله، من الناحية الدينية الصرف.

من هنا، تطلّ أولى إشكاليّات النظرية السياسية الأصولية، بصرف النظر عن محتواها العقيدي الفقهي، ومرجعية رواياتها التاريخية. ذلك لأن مصدر الحكم يتحدَّد في ضوء المفهوم الذي يصدر عنه الإسلام، «فحين يكون المصدر هو المولى سبحانه وتعالى يكون مفهوم الإسلام هو الدين، الذي جاء من عند الله، والذي حمله إلى الناس النبي العربي محمد بن عبد الله عليه السلام وبينه لهم بالسُّنَّة العمليّة أو القوليّة. أما حين يكون المصدر غير ذلك، أي جين يكون مصدر الفكر الإسلامي هو الاجتهاد وإعمال العقل البشري في الوقائع والأحداث، فإن الإسلام هنا لا يكون ديناً، وإنما يكون إنتاجاً حضارياً جاء به العقل البشري. والذي يترتب على ذلك أن الإسلام حين يكون ديناً يكون مقدساً وملزماً، ويرمي الإنسان بالكفر حين لا يمتثل له. أما حين يكون الإسلام فكراً حضارياً مصدره العقل البشري فإنه لا

يكون مقدّساً، وتكون درجة الإلزام مقدرة بمقدار ما يحقّق من مصلحة عامة»[٤].

هذه هي الإشكالية ـ الأم بين الالتباسات الفكرية والعقيدية المترتّبة على تماهي الديني الإلهي بالوضعي الحضاري من ناحية، وتوحيد القدسي بصرف النظر عن مصدره الله أم الإنسان.

إن الأصولية لا تكتفي بالمصادر الدينية كالقرآن، لأن هذا المصدر يقدم أصولاً للاجتماع السياسي ولا يقدم أنماطاً ومناهج منجزة تماماً، فهي تحتاج إلى مصادر وضعية، وإن ارتكزت إلى المصادر عينها التي تنهل منها حركة العقل الإسلامي الاجتهادي من سُنَّة وسيرة سلف صالح وأئمة.

ومن جملة المبادئ الدينية، وما انتهى العلماء إليه من أحكام، تشتق الأصولية اليوم قواعد لحكم، تدَّعي قدسيته ومطابقته للمصادر الأولى، فهو من جهة يتمتّع بيقينية مطلقة خاضعة لضوابط منهاجية مقرّرة وقدسية مستمدّة من قدسية المصادر، فكأن عقل البشر قادر على انتزاع قدسية تماثل تلك العائدة لله وحده.

هكذا تستقيم نظرة الأصولية إلى المصادر التأسيسية لنظرتها السياسية قافزة فوق معطيات حركة العقل وظروفه المحيطة من ذاتية (ثقافة، قدرات فائقة)، وموضوعية (حاجات المجتمع وما يحيط به من أوضاع ومتغيّرات) الأمر الذي يبقيها مفتقرة إلى أدلّة الاستنباط وبراهين العقل المقنعة.

ومن الإشكالية ـ الأم تبرز إشكاليتان جديدتان: الأولى تتعلق بمسألة السيادة العليا للنصوص التأسيسية، والثانية بالمرجعية التراثية ودائرتها المفتوحة على آفاق جديدة دائماً.

في ما يخصّ مسألة السيادة العليا للنصوص التي نقصد بها القرآن والحديث، لاحظنا أن الأصولية عند البنّا وقطب، وحتى عند الصدر لم تتبيّن كفاية منهجية قراءة هذين المصدرين عن طريق استخدام ما فيهما من مفردات وتعابير استخدمها محمد لإحراز الانتصار لدينه الجديد على الجاهلية. لكنها، لاسيما عند قطب والصدر، عمدت إلى إسقاط ما في الحاضر من مفاهيم واستخدامات تعبيرية لإثبات أن القرآن قادر على استيعاب حركة التاريخ برمّته في أي زمان ومكان، فهو ليس مختصاً بفترة

---

(٤) محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٨٦.

تأسيس الدولة الإسلامية الأولى ـ وحسب، بل إنَّ الله أنزله وحياً مبشراً ومنذراً لكل الأزمنة، مع فارق أنه في مرحلة الانتصار زمن النبيّ محمد كانت السيادة العليا للوحي مجسداً في شخص الرسول. أمّا في الحاضر فينبغي أن تتجسّد في الجماعة المؤمنة عند الأصولية السّنية، وبالمرجع ـ الحجة أو نائب الإمام المنتظر عند الأصولية الشيعية.

اكتفى قطب بصياغة مقولة منهجية مؤداها أن ما حدث مرة يمكن أن يحدث مرات أخرى ليصوغ مجمل تصوره لإحياء الإسلام.

ورأى الصدر في ولاية الفقيه التي تبلورت مع الإمام الخميني ضالته المنشودة في أن خط النبوّة مستمر في حركة التاريخ إلى الإمامة، التي تبلورت مرة واحدة مع علي بن أبي طالب، لكنّها ظلّت حيَّة في النفوس إلى أن انتصرت الثورة الإسلامية في إيران، وتجسّدت في حقل التجربة السيادة العليا للنصوص بدءاً من القرآن وصولاً إلى مجمل التراث الإمامي من سُنَّة نبوية إلى أقوال الأئمّة المعصومين.

إن مردّ الالتباس الأصولي في إخضاع تصوُّر إحياء واستنباط مفهوم للدولة في الإسلام انطلاقاً من السيادة العليا للنصوص يكمن في آلية استنطاق النصوص وأدواتها التنفيذية إذا صحَّ القول. ففي فترة النبي كانت سيادة الوحي تكتسب مشروعيتها من أنها صادرة عن اللّه. و«كان التبشير في مكة متركّزاً على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهية. وأما في فترة الخلفاء الراشدين فقد كانت الذاكرة الجماعية للصحابة والمناخ الثقافي السائد في المدينة يساعدان على الحفاظ على مراتبية القيم التي سادت في زمن النبي ولو جزئياً على الأقل»[٥]، فكيف يتبدّى الموقف الآن بعد تغيّرات في الرؤى والنظرة والمفاهيم والجماعة المخاطبة وظروف العصر؟

إنَّ ذاكرة الجماعة لم تعد واحدة وشابتها أنماط عقلية وذهنية تأدّت عن التفاعل الحضاري مع الثقافات الفلسفية والعلمية والدينية غير الإسلامية، ودعَّمت ركائزها ترسخات واقعية ومادية عبر مرور الزمن، فترتّبت عليها عوائد وممارسات ليس من السهل تجاهلها أو اختراقها في عملية عقليّة تصورية لا تاريخية.

إن مجهود الأصولية بنيّة كانت أم قطبية أو صدرية هو في جوهره، خطاباً كان أو حركة، يرمي إلى إرجاع عقل الدولة إلى عقل النبوّة باعتباره مصدره الأصلي، المتعالي، الصادق بذاته، والمقضي به إلهياً، الأقل، على مستوى الاعتقاد الإيماني، أو

---

(٥) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٦٧.

التهيّؤ الذهني الفطري الخالص من الحراك التاريخي الفكري والاقتصادي والمنفعي على حدّ سواء، من دون التنبّه إلى الفرق ما بين عقل النبوة وعقل الدولة الذي «احتكم لمصالح السياسة التاريخية، مبتعداً عمّا يسميه الأصوليون المعاصرون السياسة الإلهية[٦].

قد يتراءى للأصوليين أن عقل الدولة هو عقل النبوّة، إذاً إنّ الدولة انبثقت عن النبوة، وقامت الدولة الإسلامية الأولى انطلاقاً من علم الوحي الإلهي، وإذا كان هذا صحيحاً، فهل ينسحب على مرحلة ما بعد النبوة ابتداءً من العصر الراشدي؟

هذا التساؤل يشكّل في نظرنا مدخلاً لدراسة الإشكالية الثانوية الثانية أي مسألة المرجعية التراثية؟

يلاحظ المفكّر محمد عابد الجابري، في معرض حديثه عن الدّين والدولة، أن نصوص الكتاب والسُنَّة لا تشرِّع لشؤون الحكم والسياسة على النحو الذي عالجت فيه قضايا الميراث والزواج مثلاً، لذا يعتبر أن المرجعية الوحيدة «في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة. إنّهم هم الذين مارسوا السياسة وشيّدوا صرح الدولة وطبّقوا الشريعة على أساس فهم أصيل لروح الإسلام سابق لأنواع الفهم الأخرى التي ظهرت في إطار الصراعات والنزاعات والخلافات التي عرفها تاريخ الإسلام منذ النزاع بين علي ومعاوية»[٧].

باستثناء ما رأيناه عند محمد باقر الصدر من توسّع وتفصيل في الحديث عن السلطة السياسية ودستور الدولة الإسلامية الراهنة، اقتصرت تصورات الأصولية السُنية على استحضار مبادئ الحكم في الإسلام انطلاقاً من مجمل المرجعية التاريخية للتجربة الإسلامية على مدى تاريخها الطويل، وإن اعتبرت العصر الراشدي مرجعيّة خارج دائرة النقاش التشكيكي كما جرت الحال بالنسبة إلى العصرين الأموي والعبّاسي.

لم تبلور الأصولية السُنية نصيَّة فقهية جديدة محكمة، تطور ما توصل إليهم فقهاء السياسة من الغزالي إلى ابن تيمية ومحمد رشيد رضا وغيرهم. فلجأت إلى الاستفادة من فقه السياسة في جميع مراحله، من دون أن تتنبّه للوقائع الجديدة التي طرأت على حياة المسلمين.

---

(٦) خليل أحمد خليل، **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٢٥٠.

(٧) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٩.

حتى بدايات الاحتكاك بين العرب والمسلمين وأوروبا مع حملة نابليون بونابرت على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١ م)، وما حملته من أفكار جديدة وصور جديدة عن حياة غير العرب، كانت بلاد الشرق تعيش ضمن نظام فكري وعقيدي مغلق.

ومن باب البحث عن الأسباب التي أدّت إلى تخلّف المسلمين ظهرت قضية على جانب كبير من الحيوية، لم تزل ماثلة للبحث إلى أيامنا هذه، هي مسألة الإسلام والعالم الحديث.

إن نقطة الافتراق بين الحركة الفكرية الإصلاحية والتوفيقية العربية في العصر الحديث والأصولية العربية الإسلامية المعاصرة لا تكمن في تجاهل قضية الإسلام والعالم الحديث غرباً وشرقاً، أو البحث في أسباب انحطاط المسلمين، بل في استلهام مرجعية أصيلة للتقدّم ومواكبة العصر. فالإصلاحيون التوفيقيون لم يمانعوا من الأخذ عن أوروبا في المجالات التي لا تصدم أصول الإسلام، ومنها نظام الحكم، على خلاف رؤية الأصولية التي دعت بإلحاح للعودة إلى أصول الإسلام وفهمه على نحو ما حصل في الصدر الأول لإحياء الأمّة الإسلامية وإعادة انبثاقها تماماً كما حدث الأمر لأول مرة، انطلاقاً من اقتناع توكيدي أن الإسلام احتوى على كل ما يحتاجه الإنسان في السياسة والاجتماع وسائر شؤون الحياة.

من هنا، نشأت إشكالية المرجعية التراثية في استلهام قواعد نظام الحكم، والممتدّة، على ما يرى محمد عابد الجابري «منذ ظهور الإسلام إلى أوائل القرن الماضي، إنها الفترة التي كان الإسلام فيها يشكّل عالماً حضارياً يكفي نفسه بنفسه، لا يعرف من المشاكل إلاّ ما نشأ فيه ووجد حلولاً ما داخله»[٨].

إن القضية التي لا يمكن لأحد أن يتجاهلها تتمثّل في أن العالم الإسلامي جزء من عالم أكبر سمته الاتصال والارتباط والتأثير، المتبادل على قاعدة توزيع دورة الإنتاج وحركة تبادل السلع وانتقال الثروات والأفراد والجماعات، وظهور منظومة اجتماعية ـ سياسة هي الأمم المتحدة، وقانون دولي يحكم علاقات الدول ببعضها وإدارة للشؤون العالمية وتغيير المفاهيم والقيم بتأثير من التجاذب الفكري والثقافي بين الأمم والشعوب.

لقد تغيّر العالم، ولم تعد المرجعية الدينية والتراثية تكفي لتدبير العالم الإسلامي. فهلاّ تنبّهت الأصولية الإسلامية إلى حقيقة أن النظام التشريعي الفقهي المغلق بات غير

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٠.

صالح لكينونة بشرية مفتوحة على متغيّرات وتحوّلات غير محدودة، بدليل حركة الاجتماع الإنساني المتجهة إلى «عولمة» كل ما يتصل بوجوده بصرف النظر عن الجغرافيا والثقافة والثروة والعوائد وأنماط السلوك.

لم تغفل الأصولية عمّا يحيط بالإسلام الحاضر من ثقافة وحضارة للغير، لكن تعاطيها مع الأمر تميز بردّة فعل قامت على المفاضلة والتمسّك بميراث الأقدمين، ناظرة إلى جديد الحضارة في مجالات الفكر والسلوك والأخلاق وإدارة الدولة والمجتمع «بدعة» تضر بالإسلام النقي، ما عدا العلم.

من هنا، لجأت الأصولية إلى استنباط من داخل الإسلام نفسه لمواجهة حضارة ليست «من جنس الحضارة التي عرفها أسلافنا، وليست امتداداً مباشراً لها، كما أنها ليست من صنعنا، بل من صنع غيرنا، ونحن إنّما تابعون فيها ولها في مختلف الميادين: في العلم والتقنية، والاقتصاد والعادات، والفكر والإيديولوجيا، وبالتالي فالتحدّيات التي تواجهنا ليست من النوع الذي يصدق عليه اسم «البدعة» حتى نربط التجديد بـ «كسر البدعة»، ولا هي من النوع الذي تكفي فيه الصحوة حتى نعتقد أننا قد أخذنا نشق الطريق فعلاً، بل هي تحدّيات حضارة جديدة تماماً تتطلب مواجهتها فكراً جديداً تماماً وأساليب جديدة تماماً»[٩].

والمسألة المطروحة، استطراداً، هل بالإمكان وفاقاً للمنهج الأصولي في استخراج المبادئ والقواعد استنباط موقف فقهي يسمح بالتعاطي مع عالم يحيا فيه الإسلام وحضارة عالمية من النوع الذي أشار إليه الجابري، ونظرية سياسة تتجاهل ما ينضح به عالم اليوم من اتجاهات ومبادئ ونظريات في السياسة والقانون.

ولنقل، بصراحة أكثر، هل المرجعية الأصولية تتحمل في طياتها أصولاً صالحة لنظرية إسلامية سياسية معاصرة؟ من دون أن نتجاهل أن ثمة من يعتقد أن القرآن نفسه لم يتضمن دستوراً نموذجياً للدولة الإسلامية. «فالكتاب الذي أنزل «هدى للمتقين» يلزم الصمت بصدد هذه النقطة. وبقدر ما تمثل الأخلاق الاجتماعية، والقصص التوراتية التهذيبية، وتوكيد عقيدة الوحدانية الإلهية، الموضوعة الدائمة في سور القرآن جميعاً، فإن مشكلة السلطة والسلطان غائبة عنها بالمقابل»[١٠]. فكيف يمكن، والحال هذه استخلاص نظرية أو نظريات سياسية تنطوي على تفاصيل على

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٠) جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢)، ص ٢١٦.

غرار ما نرى في القوانين الوضعية ودساتير الدول المتمدنة؟

إن الأصوليّتين السُّنيّة والشّيعيّة تؤسّسان لمقولة الحاكم، خليفة كان أم إماماً، تأسيساً عقيدياً، بمعنى التسليم المطلق بوثوقية المدوَّنة التاريخية التي تستمد منها هاتان الأصوليتان التجذيريتان، في إسلام اليوم، أحكامهما، وإن بنتا الفكرة ـ الأم على مقولة «أولي الأمر» في القرآن لكنهما اختلفتا على التفاسير والتأويلات والإضافات الواردة في المدوَّنة النصّية السُّنيّة (أقوال النبيّ وأفعاله).

على أن المشكلة الجوهرية بين السّنية والشّيعية كحركتين منبثقتين من الإسلام الأول تكمن أساساً «في انتقال حق السلطة»[١١]، على ما يرى برونو إيتيين.

وهذا ينقلنا إلى بحث مقولتين جديدتين عند الإسلام الأصولي هما: الحاكميّة وولاية الفقيه.

ثالثاً: بين الحاكمية وولاية الفقيه

ليست الحاكمية وولاية الفقيه امتداداً منطقياً للخلافة أو الإمامة في سياق الترابط المرجعي، وإسناد الأحكام إلى مصادر متفق عليها كونها مصادر تسمح باستخراج المعلول من العلة أو إعادة الفكرة إلى مصادرها الأولى.

إنّها استنباط تختصّ به مجموعة من العقول، وكأنه اجتهاد الغاية منه ربط كل ما هو دنيوي بمصدر إلهي: آية قرآنية أو سُنَّة إمامية؛ فيتجسَّد العقل الإلهي في الشأن الإنساني، ويبقيه خاضعاً لنظام صارم، كوني، أحادي، رأسي: اللّه هو الأصل، وما يأتيه الإنسان لا يجوز إلاّ أن يبقى خاضعاً له خضوعاً تاماً.

وهذا الاستنباط لا يتصل بالعقل العربي الإسلامي. إنَّه من بيئة إسلامية مغايرة؛ اتخذت من كونية الإسلام طريقاً لتوليد فكرة قابلة للانتشار في مطلق جماعة إسلامية.

تعدّ الحاكمية التي أحياها قطب حجر الأساس في نظرية الإسلام السياسية التي بلورها أبو الأعلى المودودي، وهي ردٌّ على الحاكميّة البشرية، وجوهرها «أن تنزع جميع السلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو ليسنَّ لهم قانوناً ينقادوا له ويتبعوه؛ فإن ذلك أمر مختصّ باللّه وحده لا يشاركه فيه أحد غيره»[١٢]. ففكرة الحاكميّة، والحال

(١١) Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987), p. 29.

(١٢) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص ٢٧.

هذه، لا تتصل بالعقل العربي الإسلامي، بل أتت من بيئة إسلامية مختلفة، كان هُمها الجماعة الإسلامية في باكستان.

ففكرة الحاكميّة في أصلها تعني تجريد الإنسان من كل حقّ في الأمر والتشريع ووضع القوانين. فهي ترادف معنى الألوهية، ولا تعني الخلافة في شيء، وإن كانت تقوم بها الجماعة.

إن قطباً يكاد يقتبس اقتباساً كليّاً مقولة الحاكمية ومفرداتها من المودودي. ومبدأ الحاكميّة يقوم على قاعدة الألوهية الواحدة، والتنظيم والتشريع ينبثقان من الله، والبشر سواسية أمام القانون الإلهي، فلا حاكميّة لفرد من البشر، ولا لطبقة ولا لجماعة، ولا حقوق زائدة لحاكم عن سائر أفراد الشعب، فلا قدسية لأي فرد ولا تمييز أو استعلاء أمام القضاء. وقد توسّعنا في تعليل هذا الاقتباس عند دراسة فكر قطب.

فنظام الحاكميّة، بهذا المعنى، هو نظام كوني، ينسجم انسجاماً تاماً مع تصوّر قطب الإلهي لجهة النظرة إلى الكون والحياة والإنسان. والدولة التي بلور خصائصها المودودي تختصّ بالإنسان من دون سواه من مخلوقات الله. وهذه الخصائص:

«١ ـ ليس لفرد أو أسرة أو طبقة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم. ٢ ـ ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون أن يشرّعوا قانوناً ولا يقدرون أن يغيّروا شيئاً مما شرَّع الله لهم. ٣ ـ إنّ الدولة الإسلامية لا يؤسّس بنيانها إلاّ على ذلك القانون المشرّع الذي جاء به النبي من عند ربّه مهما تغيَّرت الظروف والأحوال، والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس إلاّ من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه[١٣]».

باختصار، السلطة الحقيقيّة للّه والتشريع من فعله، وطاعة الحكّام مشروطة بتنفيذ أمر الله في خلقه.

والمودودي يستنبط مجمل نظريته التشريعية والسلطوية من آيات منتخبة من القرآن: **﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا**

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٩.

عباداً إلى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾[١٤].

وفي آية أخرى: **﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾**[١٥] وفي آية ثالثة: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾**[١٦].

إذاً، تستند نظرية الحاكميّة، بما تعني من سلطة حكم وتشريع إلى آيات كريمة، في محاولة خالصة تقضي بإخضاع كل ما على الأرض لإرادة الله وسلطته.

أما نظريّة ولاية الفقيه، وإن كان ثمّة من يرى ترابطاً بينها وبين نظرية نائب الإمام أو الحاكم الإلهي، فإنها بنيت على أساس ملء الفراغ بعد غيبة المهدي المنتظر لحين عودته.

وهي لا تستند إلى آية قرآنية، بل إلى اجتهاد دأب عليه فقهاء الشيعة بعد غيبة إمامهم الثاني عشر، وتبلور هذا المفهوم في هذا العصر مع الإمام الخميني الذي توصّل من خلال بحثه عن ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية إلى ضرورة الفقيه، الذي هو دون منزلة الأنبياء والأئمّة، لكنّ وظيفته مماثلة لوظيفتهم لجهة الولاية وإدارة الدولة وتنفيذ أحكام الشرع، على أن سلطته إلهية وطاعته واجبة.

وقد وضعت نظرية ولاية الفقيه موضع التنفيذ في هذا العصر. ونصّ عليها صراحة دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، فجاء في المادة الثانية منه: «يقوم نظام الجمهورية الإسلامية على أساس:

- الإيمان بالأحد (لا إله إلا اللّه) وتفرده بالحاكمية والتشريع، ولزوم التسليم لأمره.

- الإيمان بالوحي الإلهي ودوره الأساسي في بيان القوانين.

- الإيمان بعدل اللّه في التكوين والتشريع.

- الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرّة، ودورها الأساس في الثورة التي أحدثها الإسلام.

- الاجتهاد المستمر من قبل الفقهاء جامعي الشرائط أساس الكتاب وسُنَّة

---

(١٤) **القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ٧٩.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٨٩.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٤.

المعصومين سلام الله عليهم أجمعين»[١٧].

كما نصّت المادة الخامسة من هذا الدستور: «في زمن غيبة الإمام المهدي عجّل اللّه تعالى فرجه، تعتبر ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير ممّن أقرت له أكثرية الأمّة وقبلته قائداً لها»[١٨].

في مناخ الثورة الإيرانية تبلور مفهوم ولاية الفقيه، حاملاً إجابة عصرية، راهنة، عن مسألة الحاكم في غيبة الإمام المستتر، يقود المجتمع إلى اللّه، وينفذ شريعة القرآن على الأرض، وهذا الإمام هو الفقيه.

واعتمد محمد باقر الصدر نظرية ولاية الفقيه كما صاغها الإمام الخميني، واعتمدت في دستور جمهورية إيران الإسلامية؛ فالتقت في نظامه الفكري: الحاكمية للّه باعتباره سبحانه مصدر السلطات، والاستخلاف البشري أي حمل الأمانة الإلهية مجسدة بالإمام الفقيه.

فهل ثمة علاقة بين الحاكميّة في الخطاب القطبي السّني وولاية الفقيه في الخطاب الصَّدْري الشيعي؟

البعض يرى أن الخطاب المودودي حول الحاكميّة هو نتيجة انفتاحه على النظرية الشيعيّة للإمامة. فنظرية الحاكميّة في خطاب المودودي «تنطلق أساساً من أن الإمام هو خليفة اللّه أو نائبه على الأرض»[١٩]. بينما جاءت نظرية قطب في الحاكميّة تشكّل تحدّياً ورفضاً للنظام الناصري وردّاً على حربه ضد «الإخوان المسلمين» وجاءت صرخة في وجه ما اعتبره نظاماً استبدادياً جاهلياً.

١ ـ إشكاليّة مصطلح حاكميّة

والالتباس الحاصل: هل تِعبير الحاكميّة بدلالته السياسية الراهنة هو تعبير قرآني، وكيف تطوّر المصطلح؟ ولِمَ التبس؟

في معرض تحليله لفكر سيّد قطب، يلاحظ جيل كيبل أنَّ مصطلحي «العبوديّة» و«الحاكميّة» لم يكونا «مصطلحات قرآنية، وهي نقطة أخذها على المودودي، وبالتالي

(١٧) علي أنصاريان، **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية** ([دمشق]: المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية، ١٩٨٥)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٩) محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس، ١٩٨٤)، ص ٣٥.

على سيّد قطب المرشد العام (للإخوان) حسن الهضيبي. ومع هذا فإنّي أزعم أن قطب كان متحفظاً إلى حدّ بعيد في استخدامه لهذين المصطلحين»[٢٠].

ويتفق مع هذا الرأي محمد جابر الأنصاري في دراسة قيّمة حول مفهوم الحاكميّة. لقد تتبّع الأنصاري هذا «المصطلح» في جذوره القرآنية والتباساته السياسية، باعتباره نشأ في شبه القارة الهندية. فالأصل اللغوي لمفهوم حكم وحكم كما ورد في الآيات التي استند إليها المودودي يفيد مرة معنى الحكمة أو الحَكَم، الفصل في المنازعات أو القضاء، ولم يدلّ مرة على مصطلح سياسي بمعنى حَكَمَ وأَمَرَ، ومنها الحاكم والحاكميّة، فـ «مصطلح الحاكميّة من الناحية اللغوية الصرفية مصدر صناعي من اسم الفاعل «حاكم» لحقته ياء النسبة مردفة بالتاء لدلالة على صفة فيه كما صيغ اسم «عالميّة» من «عالم» و«جاهلية» من «جاهل» و«فاعليّة» من «فاعل» فصيغت «حاكميّة» من «حاكم»[٢١].

وما كتبه محمد عمارة في مقولة الحاكميّة كما صاغها المودودي، يصحّ على صياغة قطب لها، وإن بدا الأخير أكثر إطلاقاً في توصيفه ونظرته إلى الجاهليّة والإسلام.

وقد أثار شعار الحاكميّة الإلهية مقابل الحاكميّة البشرية، «ولا يزال يثير، في واقعنا الإسلامي الراهن، ما أثار في الواقع الإسلامي القديم من غموض ولبس وشبهات!... ولقد ساعد على هذا الغموض واللبس والشبهات ما تميّزت به صياغات الأستاذ المودودي وتعبيراته من الطابع الإثاري لتحريك العواطف حيناً... ومن التركيز على بعض جوانب القضية دون جوانبها الأخرى، ليس عفواً ولا سهواً، وإنّما إدراكاً لطبيعة الخطر الأشدّ والعدو الأساسي الذي تجب محاربته في مرحلة تاريخية متميّزة أو موقف سياسي بعينه أو مشكلة فكرية محدَّدة»[٢٢].

والنقد الذي وجّه لمفهوم «الحاكميّة» في هذا العصر يتركّز على نفي المرجعيّة القرآنية للفظ المستحدث، وعلى اعتبار الدلالة اللغوية خارجة عن دائرة الاشتقاق

---

(٢٠) جيل كيبل، **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**، ترجمة أحمد خضر (بيروت: دار الكتاب الحديث؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٤٣.

(٢١) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام: مكونات الحالة المزمنة. نظرة المغايرة في خصوصية الاشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٦٣.

(٢٢) محمد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦)، ص ١٩٦.

اللغوي الصحيح، مع تشديد الإشارة إلى أن اللفظ لم يقصد به دلالة سياسية تدل على حاكم أو سلطان، لأن كلمة «الملك» هي المستخدمة في القرآن. لكن هذا لا يكفي، فلا بدَّ من تحليل الظروف السياسية التي أحاطت بالمودودي ذي المنشأ غير العربي، تلك التي حملت قطب على الغلو في إثارة مبدأ الحاكميّة والتمسّك به في كتابه **معالم في الطريق**.

يتوقّف الأنصاري عند تحليل ظروف كل من المودودي وقطب مبيّناً كيف أثَّرت في صياغة مفهوم «الحاكميّة» عند كل منهما، وكيف انتقلت من باكستان إلى الهند. «والواقع أن فكرته التي اتخذت شعار «الحاكميّة للّه» وصلت إلى العالم العربي ومصر خاصة ـ بعد أن تمّ تجريدها من ظروفها وملابساتها التاريخيّة والسياسيّة التي نشأت فيها بشبه القارة الهندية في عهد الاحتلال البريطاني. فقد كان الهندوس يرفعون شعار (السيادة للأمة) (والأمة مصدر السلطات) فكان الردّ الإسلامي عليهم متمثّلاً في شعار المودودي (الحاكميّة للّه)، وهذا ما يفسّر لماذا ربط المودودي وقابل بين الحاكمية الإلهية في الإسلام وبين مفهوم السيادة الذي كان مطروحاً لدى الطرف الآخر، إلاّ أنه مزج بين المفهوم الإلهي «الحكم» والمفهوم السياسي الإنساني لـ «الأمر»... وذلك ما وقع فيه سيّد قطب أيضاً عندما تبنّى فكرة الحاكميّة بمفهومها الإطلاقي منذ أن أصدر كتاب **معالم في الطريق** الذي يمثّل منعطف التحوّل في فكره من طور الاعتدال إلى طور التشدّد، وهو تشدّد لا يمكن فهمه أيضاً إلاّ في ضوء الظروف الصعبة الخاصة التي مرَّ بها سيّد قطب وبعض جماعته من «الإخوان» في سجون الثورة منذ ١٩٥٤ إلى بداية الستينات»[٢٣].

يختصر هذا النصّ عناصر موضوعية تتصل بالواقع السياسي الذي تتحرّك فيه الأصولية الإسلامية، إن فكرة «الحاكميّة» وإن استندت إلى ضرورة العودة إلى الإسلام الجذري في التشريع واعتبار الأرض وما عليها ملك للّه؛ فإنها فكرة سياسية بالدرجة الأولى، شكّلت فيصل تفرقة بين ما تسميه الأصوليّة من المودودي إلى قطب مجتمعات جاهليّة، مقابل المجتمع الإسلامي الذي انقطع حدوثه بعد الصدر الأول. وهذا ينقلنا فوراً لبحث إشكالية الحاكميّة بين سلطة اللّه وسلطة البشر.

٢ ـ الحاكميّة بين سلطة اللّه وسلطة البشر

لا يغنينا التسليم بسلطة اللّه المطلقة في الأمر والتشريع والملك والسيادة على مخلوقاته من إثارة سلطة البشر، وحدود حرية الأفراد في إقامة نظم الحياة السياسية

(٢٣) الأنصاري، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

والاقتصادية الملائمة لتطوّر نمط معيشتهم، والظروف الجغرافية والبيئية والأنتروبولوجية التي تنمو أوضاعهم في كنفها.

والتسليم الأول يفترض إقراراً بأن السلطة الفعلية الواقعية على الأرض يمارسها البشر وليس اللّه، والطاعة مفروضة على البشر للبشر، إنه الخيال هو الذي يجعلنا نتصوّر أن في طاعة البشر طاعة للّه. وإذا سلّمنا بأن طاعة النبيّ امتداد لطاعة اللّه، فكيف تكون طاعة أولي الأمر أي سلطة البشر من نوع طاعة اللّه ورسوله؟

وواقع الحال، أن إشكالية العلاقة بين سلطة اللّه وسلطة البشر تعكس إشكالية أكبر هي الصلة بين سلطة النصّ والواقع المتغيِّر. فالنصّ الديني بوصفه سلطة يحتاج دائماً إلى البشر ليصبح حقيقة واقعة، ويطبق في المجال الإنساني، فالوساطة البشرية كائنة ما بين اللّه المشرِّع الآمر والبشر الآخرين المدعوين للانصياع لأوامره ونواهيه.

وفي هذا المجال، تبدو الالتباسات قائمة، فيختلط اليقين بالظن، فأين هي الضمانة أن يكون تطبيق النصّ مطابقاً لنيّة اللّه وقصده؟ ذلك لأنه في عملية التوسّط البشري تظهر الأخطاء والتحيّزات كافة التي يتعرَّض لها بنو الإنسان. فإذا كان النصّ إلهياً مقدساً، فإن من يطبّقه ويفسّره إنسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية. وأخطر ما في الأمر أن الإنسان الذي يتصدّى لهذا التفسير والتطبيق، سواء كان عالِم دينٍ يشغل منصباً كبيراً، أم كان حاكماً تستند سلطته إلى أساس ديني، يضفي على نفسه قدراً من تلك القداسة التي تتّسم بها النصوص الدينية، ويقدّم أوامره أو فتاويه للناس بوصفها تعبيراً عن رأي الدين ذاته، لا عن فهمه هو للدّين، ويصف معارضيه بأنهم أعداء للدّين، لا بأنهم أعداء طريقته الخاصة في تفسير الدين(٢٤).

على أن فكرة «الحاكميّة» التي تتكامل مع نظرية الاستخلاف لا تنطلق من افتراض صلاحية أي فرد لتولّي سلطة سياسية، بل لا بدّ من صفات ترتفع بالإنسان من مستوى النقص إلى مستوى الكمال من خلال صفتَي العلم والعدل، وشرط الطاعة أن يتقيّد الحاكم بحدود اللّه.

إلاّ أن هذا لا يعالج التباساً ثانياً، يتصل بحق الأفراد في سدّ مناطق الفراغ في التشريع، التي تحدث بسبب المسافة القائمة بين ثبات النصّ القرآني أو النبوي، والمتغيّرات الحادثة، اللامحدودة، المتعلّقة بمقتضيات العصر، ومتطلّبات المجتمع في زمن معينٍّ، وتجربة الإنسان وخبرته الدنيوية، وما يستمدّه من خبرات المجتمعات والشعوب الأخرى.

---

(٢٤) فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٣٣.

إنَّ الغلّو في إثارة مبدأ «الحاكميّة» كشعار قادر على إقامة حكم إسلامي يتماهى مع الإسلام الأول في تجربة المدينة عهد النبيّ يجعل العقيدة محكمة بالسياسة لضمان إخضاع كل ما هو دنيوي إلى السلطة الإلهية العليا. ويفقد بالتالي الفرد والجماعة صياغة أمور دنياهم على نحو يخدم مصالح الجماعة أو الأمّة، الماثلة بوضوح وقوة في مجتمع ما وعصر ما.

وفي هذا السياق، يلاحظ محمد عمارة، عن حق، أن نظرية الحاكميّة التي تقضي بتجريد الإنسان والأمّة من كل حق في أن تكون مصدراً للسلطة والسلطان، جعلت البعض «يتصوّر حكومة الإسلام تيوقراطية وحتميّة إلهية لا مكان فيها لإرادة الإنسان»[٢٥].

وما يصحّ من نقد يوجه إلى «الحاكميّة» يصحّ في «ولاية الفقيه»، وإن كانت الولاية تشكّل استمراراً زمانياً إلهياً لنظرية النبوّة والإمامة، من منطلق استحالة أن يترك اللّه الأرض وما عليها من بشر مستخلفين له بلا حجّة، يشهد على أعمالهم ويضبط إيقاع الخلافة الإنسانية على الأرض حتى لا تخرج عن إطار الخط الإلهي المرسوم لها.

٣ ـ إشكالية انتقال وظيفة الإمام المعصوم إلى الفقيه

إنَّ المسألة الملتبسة في نظرية ولاية الفقيه هي كيف تنتقل وظيفة الإمام المعصوم إلى الفقيه؟

إذا كان نصب الإمام يستمدّ مشروعيته من نصّ ثابت، مشهور، يؤوّل عن القرآن أو منسوب إلى النبيّ، وهذه مرجعيته الشرعية في الاستدلال على نصبه، فهل يجوز إقامة أحكام من دون إسنادها، أي خارج دائرة المرجعيّة النصيّة؟

لم يحصل اتفاق داخل المدارس الإمامية حول وظيفة الإمام المعصوم، والجمع بين الدورين الروحي والزمني، فكيف الحال، يا ترى، في مسألة انتقال الدورين إلى الفقيه في عصر الغيبة؟

شكلت الخمينية أول محاولة جريئة لإيجاد الحلّ لهذه المعضلة. وجاء كتابه **الحكومة الإسلامية** يعرض للمشكلة والحلّ؛ فاهتدى الإمام الخميني استناداً إلى ضرورات عقلية تسوّغ مصلحة المسلمين، وتدفع إلى سدّ الفراغ الناشئ عن عصر الغيبة المتمادي، على قاعدة العودة إلى تطبيق الشريعة في هذا العصر، من خلال الحاكم الشرعي.

---

(٢٥) عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**، ص ١٩٨.

لكن صعوبة النصّ على تعيين الحاكم في الزمان الراهن، جعلت الخميني يبحث عن طريق آخر، فلا بدَّ من التسليم بغياب النصّ في البحث المنهجي عن الحاكم؛ فاهتدى إلى سلوك منهجية بحثية بدءاً من الوظيفة التي هي إقامة حدود اللّه، والذي يقوم بها في عصر الغيبة هو الإمام أو الفقيه الذي يتصف بالعدل والعلم، وهو الحاكم الشرعي والحجّة على الناس، والمرجع في جميع الأمور والقضايا.

إنه اجتهاد عقلي في بلورة مقولة «ولاية الفقيه» لضمان استمرار الخط الإلهي الإسلامي على الأرض.

إن دور الإمام المعصوم ينتقل إلى الفقيه في زمان الغيبة. ومرجعيّة هذا الانتقال لا تكمن في النصّ الإلهي (القرآن) أو المقدَّس (السُنَّة النبوية والإماميّة) أو البشري (نقل فلان عن فلان)، إنها مرجعيّة عقلية. العقل يسوِّغ ضرورة الفقيه الحاكم. فالوظيفة تنتقل بالعقل، ثم يصبح الانتقال تقليداً (الخامنئي بعد الخميني).

مع تجربة إيران ظهر، لأول مرّة في التاريخ المعاصر، مصطلح ستدأب على الإيمان به جماعات الأصولية الشيعية المعاصرة بدءاً من السيد محمد باقر الصدر، الذي بنى منظومته الفكرية السياسية على هذا المبدأ. فلاحظ أن الأئمة، وإن حِيلَ بينهم وبين القيادة فإنهم جسَّدوا المثال الحي في النضال ضد الظلم، واستمروا في خط الشهادة إلى أن ظهرت فكرة المرجعية أو ولاية الفقيه؛ ذلك لأن المرجع يختاره اللّه على مستوى خصائص الشهادة وتختاره الأمّة في خط الخلافة.

مع صيغة ولاية الفقيه تنتقل وظيفة الإمام المعصوم إلى الحاكم الفقيه أو المرجع القائد من دون أن يعني ذلك انتقال العصمة له.

لكن فقهاء الشيعة لم يجمعوا على أن للحاكم الفقيه أي دور بعد الغيبة الكبرى، لأن المشروع السياسي للإمامة المعصومة توقف... بانتظار عودة الإمام المستتر الثاني عشر. «ولذا، فإن الرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى ذهبوا إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت (ع) وحاولوا أن يستنبطوا صيغة للتعايش مع الوضع القائم استناداً إلى المبادئ الشرعية التي وضعها الأئمّة المعصومون. والقواعد العامّة في الشريعة، والاندماج في المجتمع السياسي مع الاحتفاظ بالهوية الخاصة لخط الإمامة المعصومة في الحياة اليومية والعامّة»[٢٦].

(٢٦) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٤٠٢.

وهذا الموقف، إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على إشكاليَّة الاتفاق على ضرورة نصب الفقيه حاكماً شرعياً؛ بالنظر إلى غياب مصدر شرعية السلطة، ونطاق الرقعة الجغرافية التي يجب أن تخضع لها. فكل «ولاية أخرى لمن دون الله تعالى فلا بدَّ من دليل قطعي يدلّ عليها»[٢٧].

والإشكالية الثانية أن الطاعة واجبة للإمام المعصوم، وليس لأية صيغة تنوب عن الإمامة المعصومة. فالحكومة الإسلامية على صيغة ولاية الفقيه في نظر الإمام محمد مهدي شمس الدين ليست حكومة الإمام المعصوم، ولا تثبت لها عموميّة ولاية الإمام المعصوم. وهذا يؤدي إلى نشوء أزمة حكم لأن المسلمين من غير الشيعة لن يسلّموا بها، لأن لا دليل على وجوب الطاعة لها. «والقدر المتيقن من الدليل في مقامنا هو كون الفقيه وليّاً في نطاق شعب الدولة الإسلامية وأرضها، ولا تتعدّى سلطة هذه الحدود إلى ما وراءها من المسلمين، الذين لا ينتمون إلى هذه الدولة، ولا يحملون جنسيتها، ولم يستوطنوا أرضها»[٢٨].

من إشكاليّة الاتفاق على ولاية «الفقيه» إلى إشكاليّة التعميم تبدو نظرية «ولاية الفقيه» التي على أساسها قامت الجمهورية الإسلامية في إيران مجرَّدة عن الشرعية النصيّة الإمامية، ولا «تكتسب الشرعية الإيديولوجية كدولة دينية، وبالتالي أن يكون الحكم عليها منطلقاً من اعتبارات مصلحة الأمّة التي هي زمنية دنيوية»[٢٩].

ومهما يكن من أمر، وبالرغم من عدم الاتفاق داخل المؤسسة الدينية الشيعية على اليقينية الشرعية «لولي الأمر» النائب عن الإمام المعصوم، فإنه يعكس تطلعاً لربط الأرضي بالإلهي، وإخضاع الحياة مرة أخرى لأتوقراطية دينية على رأسها إمام فقيه، يجمع في شخصه صفات المجتهد الرئيس، كما كان يجمع رئيس المدينة الفاضلة في شرائطه الحكمة المتعالية إلى الصفات البشرية الفضلى.

على أن للإشكالية وجهاً آخر يمتد عميقاً في الردّ عن الإجابة عن تساؤل مشروع: هل «ولاية الفقيه» مسألة فقهية اجتهادية مدنية ترتبط بمصالح الناس، والقيمومة على المجتمع التعبدي الإسلامي أم هي مسألة كلامية تدخل مبدأ «الولاية» في صلب العقيدة، وترفع رتبة المجتهد الفقيه إلى درجة القدسية، فلا تعود الولاية محصورة في النطاق البشري (الذي يختصّ به الفقيه) بل تخرج إلى النطاق الإلهي

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٢٩) باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، ص ٦٠.

(الذي يختصّ به علم الكلام)، «حيث يدلّ ذلك في مسلماته الميتا ـ نظرية بأن المرجع في إشكالية «الولاية» هو «الفقيه» بوصفه «نائباً للإمام» لا «الأمّة» وهو ما يفسّر الأسس النظرية لحذف نظرية «ولاية الفقيه» لـ «الأمّة» وإلغائها من شأن «الحكومة الإسلامية»، إذ إن «ولاية الفقيه» تبعاً لصياغة منظرّيها مسألة كلامية تناقش ما يجب على الله من نصب للإمام وتعيين له لا مسألة فقهية بشرية تناقش ما يجب على الناس»[٣٠].

وأيّاً تكن غائيّة «ولاية الفقيه» فإنها شكّلت في هذا العصر أُنموذجاً جديداً لبعث الإسلام الإمامي، وربط الدنيوي بالإلهي وفقاً لمنظومة الحكم في الإسلام، التي تقيم على رأس الأمّة رجلاً عالماً قادراً على إدارة المجتمع، تبعاً لنظرية متكاملة حول الكون والحياة والإنسان.

وثمة أسئلة ـ ملتبسة حول مدى انطباق الشورى في الإسلام على مفاهيم الحاكميّة، وولاية الفقيه، وسلطة الأمّة، في الأطروحات النظرية الشرعية للأصولية الإسلامية بوجه عام.

رابعاً: الشورى بين الإلزام والاستبداد

احتلّت مسألة الشورى كقاعدة من قواعد الحكم العادل في الإسلام مساحات واسعة من اهتمامات الدارسين والمفكرين الإسلاميين منذ ما بعد القرن الرابع الهجري، مروراً بعصر النهضة العربية، وصولاً إلى عصرنا، عصر قيام نظم الحكم المدنية المحرَّرة على نحو يكاد أن يكون كليّاً من نظريات الحقّ الإلهي، والأتوقراطيات الدينية التي جعلت من طبقة الكهنوت متحكمة بنظم الحكم، إلى عهد الثورة الفرنسية، التي قامت على مفاهيم علمانية، في رأسها فصل الدين عن الدولة، وبناء السياسة على قواعد العلم والعقل.

مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده برزت محاولة جادة للتوفيق بين الحضارة الأوروبية والإسلام على قاعدة صلاحية الإسلام لكل العصور، وأنه لا يتنافى مع العلم والتقدم الحديثين. «وألبست التوفيقية المفاهيم الأوروبية عن الديمقراطية والمجلس النيابي والضريبة ألفاظاً إسلامية كالشورى، وأهل الحلّ والعقد، والزكاة»[٣١].

لم تخرج الأصولية الإسلامية على هذا التقليد الذي أحدثته التوفيقية السلفية،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣١) سعد، **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين في مصر (١٩٠٠ م إلى ١٩٦٤ م)**، ص ٢٥.

لكنها اختلفت عنها في القصد، فاعتبرت أن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان لا تكفي لتسويغ مشروعيته في العالم الحاضر؛ فلجأت إلى تأكيد أفضليّته على النظم الوضعية البشرية باعتباره نظام حياة متكامل مصدره الله. وعندما وضعت أسسه، ومنها الشورى، كقواعد حكم عادل، أرادت أن تثبت أن مقولة الشورى ليست سابقة على مقولة الديمقراطية والانتخاب، بل تفضلها لجهة ضمان تحقيق العدل بين الحاكم والمحكوم، وحلّ إشكاليّة الطاعة أو الالتزام بالأوامر والقرارات.

والشورى كمقولة قرآنية، سعت الأصولية السّنية والشيعية إلى «أنسنتها» أي جعلها قاعدة إنسانية في تحديد علاقة الخليفة أو الإمام بالأمّة، بدءاً من قيام دولة المدينة وصولاً إلى العهد الراشدي، مع تسجيل افتراق بين البنّا وقطب من جهة، ومحمد باقر الصدر من جهة أخرى.

ومع تحوُّل مقولة الشورى إلى سُنَّة في الإسلام، على ما يلاحظ الإمام محمد عبده، حرص البنَّا وقطب على اعتبارها ضمان منع الاستبداد في الحكم الإسلامي ومشاركة الأمّة في صياغة قراراتها، أي إثبات قدرة الأمّة على أن تكون مصدر السلطة.

في نظر البنَّا، اشتراك الأمة في اتخاذ قراراتها لا يتعلّق برغبة الحاكمين، بل هو أمر إلهي من خلال ما في الآيتين **﴿وشاورهم في الأمر﴾**[٣٢]، **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**[٣٣] فلا تفرّد ولا فردانية.

وعلى هذا الأصل، سار الخلفاء الراشدون، وفي مقدّمهم أبو بكر وعمر بن الخطاب اللذان دعَوَا الناس إلى تقويم اعوجاجهما، وتصحيح ما قد يقعان به من باطل.

وعند قطب، كان بإمكان النبيّ محمد التفرّد بقراره، لكنه عمد إلى أخذ آراء المسلمين ليعلّمهم على مبدأ الشورى والتشاور[٣٤] باعتباره خاصية ذاتية تطبع الحياة الإسلامية، وهي صفة من صفات القيادة، تاركاً للمسلمين اختيار طريقة التنفيذ، محافظاً على الأصل الثابت، أما أشكال تجليه، فمتغيرة تبعاً للأحوال والظروف التي يعيش فيها المسلمون.

وإذا كان البنَّا رأى في الانتخاب ما يوفّر مشاركة المجتمع في انتخاب ممثليه،

---

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٣٤) انظر الإشكالية عند سيد قطب.

فإن قطب لم ينحُ هذا المنحى، واعتبر الديمقراطية الغربية والانتخاب مجرَّد خرافة انسجاماً مع توصيفه المجتمعات التي لا يحكم فيها الإسلام بالمجتمعات الجاهلية، من غير أن يرشد الناس إلى طرائق إقامة حكم إسلامي على قاعدة الشورى كأصل ثابت متغيّر.

أما محمد باقر الصدر، فلا ينظر إلى الشورى بمعزل عن مقولة الولاية، فالمؤمنون بعضهم وليّ لبعض. وهي عنده لا تبقى في إطار إلهي، بل هي مقولة إنسانية، تقترب من مفهوم الديمقراطية الغربية، لكنها تبقى محاصرة بنظرية «وليّ الأمر» أو الحاكم الشرعي. مع جواز الأخذ برأي الأكثرية إذا ما تقرّر اعتماد مبدأ الشورى.

إن الصدر كمجسِّد معاصر للتفكير الإمامي السياسي لم يرجِّح مرة أن تكون قاعدة للحكم في الإسلام أو سُنَّة أرادها النبيّ محمد لأمّته من بعده، على خلاف ما تذهب إليه السلفية السنّية وبعدها الأصولية كما عبَّر عنها البنّا وقطب.

ذلك لأن التقليد الشيعي اعتمد التعيين بالنصّ للإمام أو الحاكم بعد النبيّ لا الاختيار من قبل الصحابة كما حصل في خلافة أبي بكر.

يلاحظ الصدر أن النبيّ لم يربِّ الأمّة أو جيل الصحابة الطليعي المتمثّل بالمهاجرين والأنصار على نظام الشورى، وليس في الأحاديث النبوية ما يحدِّد الإطار التشريعي لتطبيقها، فضلاً عن أن الصحابة السّتة الذين حصروا الخلافة بالمهاجرين، وليس بالأنصار، يجعل من اللازم الاعتقاد بأن هذا الجيل لم يكن يفكّر بذهنية الشورى، ولا يملك فكرة محدَّدة عن هذا النظام، وأطروحة الصدر واضحة في هذا المجال يصوغها على النحو الآتي: «لو كان النبي ﷺ قد اتّخذ من مستقبل الدعوة بعده موقفاً إيجابياً يستهدف وضع نظام الشورى موضع التنفيذ، بعد وفاته مباشرة، وإسناد زعامة الدعوة إلى القيادة التي تنبثق عن هذا النظام، لكان من أَبْدَهِ الأشياء التي يتطلّبها هذا الموقف الإيجابي، أن يقوم الرسول القائد بعمليّة توعية للأمّة والدعاة على نظام الشورى»[٣٥].

إنَّ «مقولة الشورى» ليست واحدة عند الأعلام الثلاثة البنّا وقطب والصدر، فالأصولية السُنيّة تتوسّع في هذا المفهوم لتسويغ نظرية أن الأمّة مصدر السلطة،

(٣٥) محمد باقر الصدر، **نشأة الشيعة والتشيع**، تحقيق وتعليق عبد الجبار شرارة (بيروت: دار الغدير، ١٩٩٥)، ص ٣٢.

مؤكدة أن الإسلام نظام حكم قاعدته الشورى، وتتمسّك الأصولية الشّيعية بمفهوم النصّية (النصّ على تعيين الإمام)، لكنها تأخذ بالشورى خارج ذلك.

والبينٌ أن إشكالية الشورى الأصليّة تكمن في الاختلاف حول فقه (علم) المقصود منها في الآيات بين جماعتي الأصولية السّنيّة والشّيعيّة، إضافة إلى خلاف حول وظيفة تمظهرها التاريخي بعد وفاة النبيّ. فالالتباس حاصل على مستوى النصّ القدسي الثابت، والسُنَّة النبوية وصولاً إلى التجربة التاريخية، والتأويل الاستنباطي في مواجهة عالم اليوم.

وبالرغم من المأزق التاريخي لنظرية الشورى: إقراراً بها أو امتناعاً؛ فإن كلتا الأصوليتين تأخذ بها في عالمنا المعاصر من دون أن تتحدّد طرائق تنفيذها، طارحاً هذا الأخذ التباسات على المستوى النظري والعملي على حدّ سواء، منها مسألة الإلزام في نظرية حق الأمّة في السلطة، ومنها الاستبداد في ما خصّ العلاقة بين «وليّ الأمر» وسلطات المجتمع المنتخبة في نظرية «ولاية الفقيه».

لن ندخل في بحث دلالي أو سياسي أو فقهي أو تاريخي حول الشورى مبدأ وممارسة، وما ينشأ عن ذلك من التباسات. لكن ما يعنينا هو التباعد الحاصل في فقه غرضية الشورى. فالبعض من أمثال محمد عابد الجابري، يعتبرها واحدة من الخلقية الإسلامية التي اتصف بها الكيان الإسلامي الذي أقامه النبيّ محمد، لقد جعلها القرآن خصلة من الخصال الحميدة، جنباً إلى جنب مع الإيمان باللّه والتوكّل عليه وتجنّب الكبائر وإقامة الصلاة، والخطاب القرآني الموجَّه إلى النبيّ غرضه أن يجعل من الشورى «صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تبنى عليها علاقته بأصحابه»[٣٦].

ولا مراء في أن اللّه أمر نبيّه مشاورة أصحابه، ليس في المسائل الدينية فهي من شأن الوحي. بل في المعاملات الدنيوية والمسائل المتصلة بالحرب والمعاهدات والعلاقات مع الأمم، من غير أن يضع نصّاً أو نطاقاً له، تاركاً للصحابة، خاصة، وللمسلمين عامة التبصُّر بما يلائم أمور دنياهم الذين هم أعلم بها استناداً إلى قول النبيّ: ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به.

والمتّفق عليه أن النبيّ لم يضع قاعدة للشورى تصلح للأمّة في عام الفتح وما بعده من حياة النبي، وفي العصر الذي يتلو عصره حين تفتح الممالك الواسعة، وتدخل الشعوب التي سبقت لها المدنية في الإسلام أو في سلطانه. «ولا يمكن أن

---

(٣٦) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٨٧.

تكون القواعد الموافقة لذلك الزمان صالحة لكل زمن والمنطبقة على حال العرب في سذاجتهم منطبقة عليهم بعد ذلك، وعلى حال غيرهم»[٣٧].

أما على المستوى التاريخي، استناداً إلى وقائع وملابسات اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، فيلاحظ هشام جعيط أنَّ الشورى بمعنى التشاور والتداول فقدت طابعها، وفقد المجلس طابعه كجهاز انتخاب مباشر. «إذ إنه فوّض لعبد الرحمن بن عوف أن يختار عنه وباسمه، وما كان انتخاب زمالة تحوَّل إلى تعيين من شخص واحد من أعضاء الشورى. صار الانتخاب محصوراً ولكن التشاور في المقابل، غدا واسعاً. من البديهي جداً أن عبد الرحمن استشار أعضاء المجلس، ولكنّه بعد قليل راح يستشير أيضاً «جماعة رسول اللّه»، وأولئك الذين جاؤوا إلى المدينة من قادة الجند، ومن أشراف الناس، وخرج من هذه الشورى المحصورة والموسعة معاً، شبه إجماع لصالح عثمان»[٣٨].

إذاً، ظهرت مقولة الشورى على مستواها النصّي والعملي التطبيقي غامضة، ملتبسة. وزادها شبهاً التجربة التاريخية في اختيار الخلفاء الأربعة: من مبايعة أبي بكر والمشاركة الواسعة إمّا غائبة أو خاضعة لتوازنات النسب والثروة والنفوذ؛ فتحوَّلت إلى فكرة سلطانية، يصحُ عليها ما يصحُ على السلطة بمعنى الملك أو الحكم من عناصر التغلّب والمصالح الدنيوية وتوازنات القوى.

هذا الحاصل في ظل سلطة الخلافة. فكيف الحال، والخلافة بما هي سلطة سياسية، حارسة للعقيدة الدينية، انفصلت عن واقع حياة المسلمين اليوم وتمازجت المجتمعات الإسلامية مع مجتمعات الأرض قاطبة؟ وأكثر من ذلك تكيَّف المسلمون مع نماذج سلطوية مماثلة لما في المجتمع البشري الحاضر من سياسات ومجالس نيابية وتشريعات قانونية وسلطات عامة . . . فكيف ستنشأ الشورى؟ أم جُلَ ما في الأمر من ضمن المقولة الشهيرة للإسلام الأصولي النضالي: الإسلام دين ودولة، يثبت هؤلاء مشروعية دعواتهم السياسية القائمة؟

وفي ما خصَّ مسألة الإلزام، لم تكن الشورى ملزمة للنبيّ، فهو مسؤول أمام ربّه، وليس أمام الجماعة التي يقودها. أما في شأن الخليفة فقد اختلف الأمر،

---

(٣٧) محمد أحمد خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، عالم المعرفة؛ ٧٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ١٠٥.

(٣٨) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٥٨.

فبعضهم قال بأنها ملزمة له، لأنها صادرة عن أهل الحل والعقد، ولم تكن صادرة عن اللّه أو النبيّ: «إن أولي الأمر وأهل الحل والعقد هم الذي يبايعون الخلفاء أي أنهم الذين يمنحونهم السلطة نيابة عن الأمة. ثم إنَّ الإسلام الديني أي القرآن الكريم أعطاهم حقّ التشريع، ومع ذلك إن لهم السيادة، أي حق إصدار القوانين! من هنا يكونون أصحاب السلطة العليا، ويكون الخليفة ملزماً بما ينتهون إليه من رأي»[39].

إن البنّا الذي تحدَّث عن احترام إرادة الأمة من خلال الشورى، يرتبك في تعيين ما إذا كان الخليفة ملزماً بالاستجابة لها أم لا، مع أنه تحدَّث عن مسؤولية الحاكم في نظام مصر الذي تأثّر إلى حدّ كبير بنظم الحكم البرلمانية الغربية.

لا توضّح عند البنّا إلزامية الحاكم ومسؤوليته، فهل هو الملك فاروق أم الحكومة هي الملزمة بما يقرّره النظام الديمقراطي الذي يتفق مع مفهوم الشورى غير الملزمة؟ فالشورى البنّيّة (نسبة إلى البنّا) غير واضحة، ولا تنطبق في شيء على الشورى في أصولها القرآنية والتاريخية.

ولعلَّ هذا الأمر هو الذي جعل قطب يبتعد عن فهم البنّا لها، ويتمسك بجذورها الإسلامية الأصلية، رافضاً الديمقراطية الغربية، ولو أنه أجاز اللجوء إلى الاستفتاء أو الاقتراع.

هنا، من حقّنا أن نتساءل مع محمد عابد الجابري كيف يمكن ممارسة الشورى من دون اعتماد الانتخاب الديمقراطي الحر، وتحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، وحكومة مسؤولة أمام البرلمان، وتحديد صلاحيات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان؟ وليس، في نظره، ما يبرر تحفظ الحركات السياسية الإسلامية من الديمقراطية الحديثة، «إن تبرير ذلك بالرغم بأن الخليفة في الإسلام يمكن أن يعيَّن بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين، وبكون مدّة ولايته لا تحدد بدعوى أن عقد البيعة أشبه بعقد البيع لا رجوع فيه، وبكون مبايعته تقتضي تفويض الأمر له وعدم تحديد اختصاصاته... إن هذه التبريرات لا تستند إلى أيّ أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنّما تستعيد آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره أولئك الذي أدلوا بما أدلوا به من آراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إمّا ردّاً على الشيعة الرافضة، وإمّا تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة»[40].

---

(٣٩) خلف الله، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤٠) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٩٠ ـ ٩١.

أن مسألة الإلزام في نظام الشورى، وإن فرضت نظاماً سياسياً متماسكاً إلى حدّ ما في أزمنة الخلافة المتعاقبة؛ إلاَّ أنّها في جملة الأفكار السياسية المعروضة عند البنّا وقطب تفتقد الوضوح والدقة من الناحيتين النظرية والعملية إذا لم نقل الصحّة أيضاً.

ولنعد إلى مسألة كيفية تطبيق الشورى في نظام «ولاية الفقيه»، وهل يؤدّي الأمر إلى تعايش أو استبداد بين «وليّ الأمر» والسلطات المنتخبة في الدستور المنبثق عن بعث الإسلام الإمامي الأصولي في هذا العصر.

بالأصل، لا مكان مرموقاً للشورى في مفهوم الإسلام السياسي عند الشيعة. فالشورى تتعارض مع النصّ على تعيين الإمام والعصمة تفترض الامتناع عن الخطأ، وتضمن صوابية الرأي والموقف والسلوك والاجتهاد. فهي خلاف الشورى القائمة على تبادل الآراء من أجل ضمان الامتناع عن الخطأ أو التفرد بالرأي. لأن الشورى، تعني في ما تعني، «الالتزام بالأكثرية عند اختلاف الرأي»[٤١].

فَمنَ الوصي على مَنَ؟: «وليّ الأمر» أم الأمّة؟ وما هو مصدر السلطات في نظام يأخذ من الإمامية وجوب الإمام، المرجع، العقل المُدَبِّر، حارس العقيدة والشريعة ومن النظم الديمقراطية المعاصرة فكرة الجمهورية والانتخاب؟

يشخّص الصدر الحل جامعاً بين قيادة «الوليّ» وسلطة الأمّة. فالأمّة تمارس خلافتها على الأرض تحت رعاية المرجع (الوليّ) منذ عصر الغيبة حتى ظهور المهدي المنتظر.

الأمّة تمارس سلطتها من خلال هيئة تشريعية منتخبة وسلطة تنفيذية مراقبة (الحكومة). وهي التي تملأ الفراغ التشريعي. لكنها تعمل تحت سلطة المرجع. لأن المرجع هو الحجّة وهو نائب الإمام المنتظر الذي يرجع إليه الناس في الواقعات في غيبته. فالولاية بوصفها ولاية اللّه لا تكون على الأرض إلاَّ للنبي والإمام المعصوم والمرجع، فالوليّ (الحاكم الشرعي) أو الفقيه العادل، رأس السلطة والقيِّم على سلطاتها المعيَّنة والمنتخبة. فهل يؤدي الأمر إلى استبداد.

تنفي الأصولية الشيعية نفياً مطلقاً أن يؤدي الأمر إلى استبداد «ولي الأمر» فدوره ربّاني، علوي، هو مهيّأ له بالفطرة والطبع، ويكتسبه من الناحيتين الشرعية والعملية

(٤١) مهدي فضل الله، **العقل والشريعة: مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٥)، ص ١٤٠.

في ممارسة الاجتهاد. وهو عالم عادل. والعدل عكس الاستبداد.

وسلطة الفقيه ليست إلهية، وحكومته لا تمتّ للأتوقراطية الدينية كما ظهرت في أوروبا بصلة. إنَّه تجسيد لإرادة ربَّانية، ويجوز للأمّة إذا زاغ عن طريق الصواب أن تعزله. «فالفقيه العادل إذا كان في موقع الحكم وانحرف عن الخط، وفقد بعض الشروط الأساسية، فإن على الأمة ـ من موقع المسؤولية أن تمتنع عن طاعته أوّلاً، وتزيحه عن مقامه ثانياً، فأين هو الحكم المطلق؟»[٤٢].

ومن الحجج التي تدلي بها الأصولية الشيعية، نقضاً لمقولة استبداد الفقيه، أن ثمة مجالات تستدعي شورى الفقيه لأهل الاختصاص في الزراعة أو الحرب أو الاقتصاد والسياسة الخارجية. «فلا يجوز للفقيه البتّ إلاّ بعد الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص ـ فالإنسان في الإسلام لا يجوز أن يحكم بغير علم»[٤٣].

فمن الناحية الشرعيّة لا مجال للتفرّد في الرأي أو الاستبداد به، وهذه تثير إشكالية أخرى: هل وظيفة الإمام المعصوم في حدود العصر، الذي عاش فيه من الوجهة الحضارية للمجتمع الإسلامي، إذ كان يجمع في شخصه صفات تؤهّله لقيادة المجتمع كالعلم في الشريعة واستنباط الأحكام والقدرة على مباشرة الحرب وقيادة الجيوش... لا تزال هي هي للفقيه العادل بعد ما تعددت مجالات العلوم والتطور الحضاري والتكنولوجيا الآلية والإليكترونية.

والواضح أن ضمان عدم استبداد الفقيه الحاكم العادل يكمن في ميتافيزيقا المبدأ التأسيسي لهذه المقولة باعتبار الفقيه هو الشهيد على تطبيق أحكام اللّه، ولا مجال أن تتدخّل الذاتية والمزاجية في قراراته ما دام عادلاً، والعدالة هي مبرِّر بقائه في الحكم «إذن، لا يوجد مجال أبداً للاستبداد في قضية تطبيق حكم اللّه، كما لا مجال للاستبداد في مقام الاستنتاج أو إصدار الحكم في الجانب النظري في القضية»[٤٤].

هكذا تجعل الأصولية من مسلّماتها الأصلية حول وظيفة الفقيه برهاناً على ضمان أداء «الأمانة» دون زيغ أو ضلال، ورفع الفقيه فوق مستوى البشر الذين يتأثرون بما يجري حولهم؛ لتخلص، على المستوى النظري المطلق إلى نتيجة تطمئن لها مؤداها أن لا مجال لاستبداد الفقيه العادل في إقامة الحكم الإسلامي.

---

(٤٢) محمد حسين فضل الله، **من أجل الإسلام** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩)، ص ٢٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

نتيجة الفصل

بصرف النظر عمّا إذا كان في الإسلام نظام حكم أم لا، أو أن الإسلام نصّ على شكل معيَّن لإقامة السلطة، فممّا لا شك فيه أن القرآن ككتاب للمسلمين نصّ على مبادئ لتنظيم الحياة، وحدَّد مجالات الحلال والحرام. ونصّ على مبادئ تنظم الصلة بين الحكم والمحكوم كالطاعة والشورى، ولم يتحدّث عن الدولة، وكيانها القانوني والدستوري، فلفظ دولة، بمعنى الأرض والشعب والحكومة لا نجد له وجوداً في القرآن، فضلاً عن الديمقراطية والانتخاب، وتحديد الصلاحيات، والعلاقات بين السلطات... فمن أين جاءت بها الأصولية الإسلامية المعاصرة، وعلامَ اعتمدت في تقرير شرعيتها النصيّة؟

في الواقع، وكما بيّنا في الفصل، تبرز الإشكالية السياسية عند الأصولية جليّة واضحة؛ لجهة عدم المطابقة بين النصّ الثابت (القرآن والسُنَّة)، والواقع المتغيِّر (الحياة، الحضارة، التطوُّر، تغير النظم السياسية، صراع الجماعات البشرية)...

فكيف تسَوِّغ الأصولية ما انتهت إليه من نظريات سياسية لم نجد لها جذراً ثابتاً في النصوص الدينية، لا سيّما منها النصّ المقدّس (القرآن)؟

إن الأطروحة الأساسية عند البنّا وقطب والصدر هي أن الإسلام دين ودولة لا تكفي بحدّ ذاتها لإثبات أن جملة التفاصيل التي قال بها هؤلاء حول سلطة الأمّة أو مسؤولية الحاكم، أو الحاكميّة وولاية الفقيه، أو الشورى كقانون يضمن المشاركة في الحكم، وطاعة الحاكم ذات أصول قرآنية نصَّت عليها السُنَّة أو ظهرت بذورها في العهد الراشدي.

هذا في جانب، وفي جانبٍ ثانٍ: إذا كانت دولة المدينة المثال الأول للإسلاميين، والتي أنشأها النبيّ محمد دولة دينية، فهل الدول التي نشأت في العصور الإسلامية أيضاً دولٌ دينية، وهي لم تنشأ أصلاً على يد أنبياء، بل على يد بشر لطالما نشأت نزاعات حول شرعيّة خلافتهم أو قيادتهم للمسلمين. وهذا ما يسحب نتائجه على محاولات إحياء دولة إسلامية في هذا العصر؟

هنا يختلط الديني المقدَّس بالبشري الذي يحاول عبثاً إلباس أطروحاته لباساً دينياً:

١ ـ إن الدستور عند قطب في الدولة الإسلامية ليس من وضع البشر. فهل النصوص كافية لمعالجة ما يطرأ من مشكلات وقضايا. وإذا كان الإنسان هو الذي يعالجها ويضع لها الحلول، فماذا يبقى من الإلهي المتعالي؟

٢ ـ عند الصدر، يعتبر ملء الفراغ التشريعي مسؤولية بشرية (مجلس الشورى)

و(الفقيه العادل). والله، أساساً، هو مصدر التشريع، فكيف يقدّر للإنسان أن يشرّع إلى جانب الله؟

ويتّضح من ذلك، أن المفاهيم القرآنية التي استندت إليها الأصولية الإسلامية بشقيها السُّني والشيعي عبَّرت عن احتياجات بشرية، وتلوَّنت بمستوى الوعي في المجتمع الإسلامي الأول الذي ظهرت فيه، فكيف يمكن، والحال هذه، تقديم الأدلّة القاطعة على ملاءمتها لعصرنا هذا، وتحميلها معاني لم توضع لها ولا تتّسع لاستيعابها.

وإذا كان النصّ الديني لم يسعف الأصولية على تقديم الأطروحات الصائبة لإحياء الدولة الإسلامية، لجأت هذه الأصولية إلى تأويل النصوص، وإضفاء معان جديدة عليها لتتكيّف مع نظم الحكم القائمة، والمصوغة خارج إطار إسلامي، فأصبحت مفاهيم ملحقة بمفاهيم العصر، وأرادت أن تسبغ على مقولات: السلطة، ومصدر السلطات، والانتخاب والديمقراطية، والجمهورية والملكية مفاهيم مؤولة من القرآن، فلم تنجح في ربط الفرع بالأصل، وبقي ما طرحته من مبادئ سياسية يفتقر إلى المشروعية الدينية قبل أي مشروعية أخرى، لا سيما إذا عرفنا أن خيار «الاستقلال الثقافي» الذي تدعو إليه الأصولية «يمر في محور جامد للخطاب الإسلامي، بإحياء السيادة الإلهية وإعادة الاعتبار للأمر المعياري الذي خرجت منه. فالدولة الإسلامية هي اذاً الدولة حيث الحكام يحترمون مقتضى القاعدة» على ما يرى فرانسوا بورغا: الحكم «بما أنزل الله للناس، يعني القانون الإلهي أو شريعة الله»[٤٥].

---

(٤٥) Francois Burgat, *L'Islamisme en face*, textes à l'appui. Série Islam et societé (Paris: Découverte, 1995), p. 92.

الفصل الثاني عشر

الإشكالية الاجتماعية: صورة المجتمع العادل

تمهيد

سنكمل في هذا الفصل تتبّع إشكاليّة جديدة من إشكاليّات الأصوليّة الإسلاميّة العربية المعاصرة، تتصل بالتفكير الاجتماعي، إن على مستوى صورة المجتمع الإسلامي، وإن على مستوى إقامة العدالة الاجتماعية فيه.

بداية، سنعرض لمفهوم المجتمع الإسلامي من الوجهة الأصولية، وسنبيِّن الشواهد القرآنية التي منها صاغ هؤلاء المفكرون معالم مفهومهم وخاصيّاته من الكمال إلى الإنجاز، بالرغم من اعتقاد الأصوليين أن المجتمع الإسلامي على درجة من المرونة تسمح له بصياغة تشريعات من المصادر الأولى ملائمة للشكل، الذي اتخذه هذا المجتمع بصفته معطىً إلهياً ثابتاً ودائماً.

وكذلك سنعرض لليقين المتمكّن، من عقول الأعلام الثلاثة، بإمكان بل وجوب انبعاث المجتمع الإسلامي مرّة أخرى. وفي هذا تكمن مشروعيّة الفعل النضالي لمفكّري الإسلام المعاصر.

ولا يخفى أن الثلاثة متفقون على أن الاجتماع هو استخلاف بشري. والمجتمع هو قرار ربّاني، ولا يتمتّع بأية استقلالية عن الله. ولأنه مجتمع العقيدة الإسلامية، فهو منفرد، ومغاير لسائر المجتمعات البشرية.

وسنبيِّن هذه الإشكاليات في مقولات مثل «صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان»، و«الإسلام دين ودولة»، ومفهوم «العدل الإلهي» وتطبيقاته الاجتماعية.

والإشكاليات تتمحور أساساً حول كيفية إعادة البعث الإسلامي في عصرنا

الراهن على مستوى مضمون الدعوة، وبنية المجتمع، وظروف العصر، والعناصر الإيديولوجية والميتافيزيقية المتحكمة بالتصوّر الأصولي.

وفي ما خصّ «العدالة الاجتماعية» سنتوقف عند النقاط الجامعة في هذا المفهوم على مستوى آراء البنّا وقطب والصدر، وصعوبة الجمع بين مسألة الزكاة والضرائب، وبين تشريع اللّه وتشريع البشر.

إنَّ دراسة هذا الفصل، هنا، تأتي في سياق استكمال البحث التحليلي النقدي عن الإشكاليّات في المسألة الاجتماعية عند الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين، بعد انهاء البحث عن المسألة الاجتهادية المعرفية، والمسألة السياسية، لتكتمل بهذه الدراسة فصول الباب الرابع.

لم نر من المفيد العودة إلى تفاصيل الإشكاليّات التي درسناها، الواحدة منها تلو الأخرى في الأبواب والفصول التي تقدَّمت. وسنقتصر على ما هو عام ومشترك في الطرح الأصولي الإسلامي، سنياً كان أم شيعياً.

ولم نتوسّع في دراسة هذه الإشكاليّات، بل سنتناولها في خطوطها العامة، ملاحظين أن مفكري الأصولية ينطلقون من حق الفقراء في مال الأغنياء لردم الهوة في مستوى المعيشة من دون التطرق إلى أسباب الفوارق الطبقية، والعوامل التاريخية في نشأة الطبقات الاجتماعية، لنخلص إلى أن الالتباسات، والمأزق في الفكر الاجتماعي والاقتصادي هي من جنس إشكاليّات الثابت والمتغيِّر في النظرة إلى الكون والمجتمع.

وسنعزّز تحليلنا لبعض الإشكاليّات بآراء لمفكّرين ينتمون إلى مناهج ومدارس فكرية لا تلتقي في الأهداف مع الحركات الأصولية.

أولاً: إشكاليّة المجتمع كمعطى ناجز وتامّ

من المسلَّم به أن الأصوليين المسلمين المعاصرين، لأية فئة انتموا، ليسوا علماء اجتماع، ولا باحثين في المسألة الاجتماعية من وجهة نظر علم الإناسة (Anthropologie)، ولم يتلمّسوا لمرة واحدة في حديثهم عن المجتمع والإصلاح الاجتماعي ما توصلت إليه الدراسات العلميّة في هذا الحقل.

ويكاد الأصوليون، على وجه الإجمال، أن يتبيّنوا كنه الموضوع الاجتماعي انطلاقاً من حقائق الوحي، وتجربة الإسلام المبكر. فالبنّا يتحدّث عن المجتمع المصري، وهو المجتمع الإسلامي من وجهة نظره. والمسألة مغايرة عند قطب والصدر، فالمجتمع الإسلامي مغاير للمجتمع الجاهلي. والأول (قطب) خصَّص

جزءاً من أبحاثه لدراسة المجتمع الإسلامي، أو الأقل، إعادة بعثه. فكتب كتابه **نحو مجتمع إسلامي**، وكتابه الآخر **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، والثاني، اهتم بالمسألة الاجتماعية ولم يتح له كتابة كتاب **مجتمعنا** على غرار **اقتصادنا**، **وفلسفتنا** اللذين صدرا قبل مقتله.

اهتمّ قطب في سياق مشروعه الإيديولوجي الرامي إلى تأصيل التصوُّر الإسلامي إلى مناحي الحياة كافة، باستخلاص مفهوم للاجتماع، يتقوَّم في ضوئه المجتمع الإسلامي. فعلى خلاف المجتمعات البشرية جاءت الشريعة الإسلامية بالمجتمع الإسلامي، فأصله لدنّيّ، إلهي، ثابت، لم يخضع للنشأة الطبيعية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية، فلا رِقّ ولا إقطاع ولا رأسمالية ولا شيوعية. فبالعقيدة وحدها يتقوَّم المجتمع الإسلامي، الذي عاش في الواقع، منذ أربعة عشر قرناً.

إن اللّه هو مرجعية الاجتماع في الإسلام: هدفاً ونشأة وتشريعاً. فهذا الاجتماع ليس من انتاج العبد، وهو ما يميّزه من الاجتماعات البشرية «الجاهلية» من رأسمالية إلى شيوعية.

فطبيعة المجتمع الإسلامي، وماهيته مختلفة عن طبيعة المجتمع الرأسمالي والشيوعي، إنها معطى قبلي، تام وناجز. فصله العقيدة، والإيمان بها وبناء الحياة على الأرض بمقتضاها، إنه مجتمع ديني، استخلافي، ربَّاني، يفضل سواه من المجتمعات. وميزة عقيدته بالرغم من ثباتها الأصلي مرونة، وقدرة على التكيُّف مع التغيرات واستيعابها.

هذه المرونة هي من سمات الثبات الإلهي، وتأصيلها ناجم عن ضرورة لزومية المجتمع الإسلامي لكل زمان ومكان. وتصل وثوقية العقيدة بقطب إلى التنبؤ القاطع بحتميّة قيام المجتمع الإسلامي لإحلال العدل والسلام على الأرض قاطبة، ما دام أن ما حصل مرّة يمكن أن يحصل مرّة أخرى. ويزيد اقتناعه بهذه الفكرة إفلاس مجتمعات المدنية الأوروبية بمذاهبها الاجتماعية على تنوعاتها المختلفة.

هكذا يبدو المجتمع الإسلامي عند قطب مجتمعاً متصوّراً، مثالاً خالداً في الماضي، صورة ذهنية قابلة، عند صاحبها، للتحقّق مرة جديدة على الأرض، بالرغم من أنها لا ترتبط بواقع معينً، ولا تخضع لمتغيرات هذا الواقع وحركته الداخلية بما تحتوي من مصالح وأهواء وأوضاع لا تستقر على حال.

والأمر نفسه نجده ساطعاً عند محمد باقر الصدر الذي يستنبط من القرآن نظرية

اجتماعية؛ فحواها استخلاف اللّه للإنسان على الأرض، ومجموع الإنسان أي الأفراد هم المجتمع. فنشأة المجتمع لا تتحكم فيها عناصر الطبيعة والحاجات الموضوعية، ذلك لأن الاجتماع الإنساني على الأرض كان تعبيراً عن قرار ربّاني، يتصل بإرادة اللّه التي تجلّت بإنشاء مجتمع على الأرض.

بيد أن الصدر لا يكتفي بتقرير النشأة الإلهية للمجتمع الإنساني، بل يبحث عن عناصره: من الكائن الحي، البشري، إلى الأرض والعلاقة المعنوية التي تربط ما بين الإنسان والإنسان، والتي سمَّاها القرآن الاستخلاف.

وصلة اللّه بالمجتمع هي حلقة أصغر من صلته الكبرى بالكون، كسيِّد له ومالك وخالق. والإنسان ليس سيّداً على الإنسان أو مالكاً للطبيعة، بل مؤتمن عليها وفقاً لما تقضي نظرية الاستخلاف، وهي علاقة مثلى يتعيَّن أن تنتظم وفقها العلاقات الاجتماعية.

فالصدر، والحال، يخضع الاجتماع إخضاعاً كلياً للّه. لكنه يتنبه إلى مرحلة في التاريخ لم يكن فيها الاستخلاف، بما هو رابطة بين الخالق والمخلوق على الأرض قد تحقق بعد. ذلك لأن الإسلام هو الذي جسَّده حقيقة فحدث الانقلاب الاجتماعي الكبير، وأصبح المجتمع الإسلامي يتحرَّك وفقاً لمثل أعلى هو اللّه، غاية غايته ومنتهى أهدافه.

هنا، يتدخل العنصر الديني في التكوين الاجتماعي، فتظهر العقيدة هادية للإنسان ومقررة لهدفه في الحياتين الدنيا والآخرة، فدورة الاجتماع، في نظر الصدر تبدأ من اللّه وإليه تنتهي.

فالمجتمع بعامة، والمجتمع الإسلامي بخاصة يتحدّد بالانتماء الديني. فالدين هو العامل الحاسم في تكوينه تكويناً أخلاقياً ونفسياً، وهو إطاره العام الثابت الذي لا يتغيَّر، الأمر الذي يفسح في المجال أمام جملة من الإشكاليّات المريرة في فهم الاجتماع، وفي تقرير البرامج الإصلاحية، وتأويل النصوص القرآنية في مواجهة المتغيّرات التي لا تقف عن حدّ من «عولمة» الاقتصاد، الى شبكة الاتصالات الكونيّة الواسعة، الى المتغيّرات المتسارعة في أنماط الحياة والعادات، فضلاً عن التكنولوجيا التي لا تغير أساليب الإنتاج وحسب، بل ربّما الإنسان المعاصر نفسه.

١ ـ لا تبحث الأصولية في العناصر المكوِّنة لنشأة المجتمع

وإذا بحثت أعادت الأمر الى إرادة الله وفقاً لمفهوم الاستخلاف، من دون أن تتنبّه الى عوامل التكوين والنشأة. فالإنسان منذ أن كان يتمتّع بخاصيّات خلقية، فطرية، تجعله كائناً في مجتمع، فالمجتمع يتقدّم على الفرد، كذلك الدولة، والإنسان

«بالطبع كائن اجتماعي، وأن هذا الذي يبقى متوحّشاً بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني»[1].

لقد فات الأصوليين أن ما يصحّ على أي مجتمع بشري يصحّ على الآخر. فالمجتمع أيّاً كان زمانه ومكانه لا يمكن أن يخرج على ما في طبع البشر من سمات وخاصيّات، يتفردّون بها عن سواهم من الكائنات الحيَّة الأخرى. فهل يمكن المجتمع الإسلامي أن يخرج على قاعدة التكوين البشري منذ أن ظهر الإنسان على الأرض الى أيّامنا هذه؟ مع الإشارة الى أن الإسلام نفسه أقام المجتمع «لا على الركيزة المعنوية الأدبية ـ الأخلاقية وحدها، بل أيضاً على الركيزة الطبيعية، وهي الجماعة للتنفيذ»[2].

لا ريب في أن في المجتمع الإسلامي، وفقاً لتعاليم الدّين الحنيف، قيماً أخلاقية رفيعة المستوى، من شأن الأخذ بها تحقيق توازن حقيقي واستقرار فعلي بين أفراد الجماعة الواحدة، ومع أفراد الجماعات الأخرى. لكن المجتمع الإسلامي لا ينفرد وحده بالخاصيّة الأخلاقية التي هي بذاتها من طبائع الاجتماع البشري.

٢ ـ يفضل المجتمع الإسلامي، في نظر الأصوليين، سواه من المجتمعات في العقيدة الدينية

لا خلاف في أن العقائد كانت من دعائم انتظام الجماعات البشرية على مرّ التاريخ، ولكن مَن يسبق مَن: الجماعة أم العقيدة؟ الثابت من الوقائع التاريخية أن الجماعة تسبق العقيدة في الوجود.

وتكفي قراءة عاجلة لأي مؤلف من المؤلفات الكلاسيكية التي تتحدث عن نشأة العقائد والأديان، والحضارات القديمة، لتكشف حقيقة تولُّد عن نشأة العقائد والأديان في الجماعات لدرجة الملازمة.

وفي نظرنا، أن ما ينطبق على أية جماعة بشرية ينطبق على الجماعة الإسلامية، التي لم تأت عقيدتها الإسلامية من فراغ.

لا نرغب في ولوج البحث من زاوية البحث التاريخي العلمي عن انتقال المجتمع الجاهلي الى مجتمع إسلامي، ولسنا في وارد تغليب نظرية فكرية أو رؤية

---

(١) أرسطوطاليس، **السياسة**، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٩٦.

(٢) عبد الله العلايلي، **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد...**، ط ٢ (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

معينة لتطوّر المجتمعات كالماديّة التاريخيّة وغيرها من النظريات ومناهج الدراسة. جُلُّ ما يعنينا أن المجتمع الإسلامي لم يولد ولادة ذاتية تلقائية. إنه خضع، على هذا النحو أو ذاك، لجملة تغيّرات كمية وكيفية، صيّرته على صورة عقيدية وأخلاقية معينة. لكنه بقي مجتمعاً فيه ما في المجتمعات من تغيرات وتحولات وصراعات ومصالح متضاربة. ففيه حروب وتنافس على الحكم وفقراء وأغنياء وجرائم وعقاب وآداب وفنون وعلوم.

إن تتبّع سيرة انتصار الدعوة الإسلامية، وولادة عقيدة التوحيد والقيامة، التي جاء بها الإسلام والحروب التي خاضها النبي محمد ضد المشركين، بدءاً من مكة حيث تصدى للدعوة أعيان قريش أبناء جلدة الرسول الأعظم، وعشيرته الأقربين يكفي لتكوين فكرة واضحة عن المخاض الصعب الذي تفتق عنه المجتمع الإسلامي الموحَّد في شبه الجزيرة العربية منذ ما يزيد على ألف وأربعماية سنة.

وفي هذا السياق، يرى حسين مروة، وإن كنّا لا نذهب كفاية مذهبه في فهم ظهور الإسلام أن «وقت ظهور الإسلام كان الوقت المنتظر لتغيير الأطر القبلية، كضرورة تاريخية، تمهيداً لقيام إطار واحد توحيدي يحقق المناخ الضروري لتأسيس المجتمع العربي الكيفي دون الكمّي، أي المجتمع ذي النوعية الجديدة من حيث علاقاته الإنتاجية، ومن حيث تركيبه الاجتماعي، ومن حيث مؤسساته التي ستنشأ من أجل تنظيم هذه العلاقات، ومن أجل تطوير الأسس المادية لها.. إنه ذلك المجتمع الذي ظهر من بعد، وكان يبدأ مرحلة نموّه، آنذاك، في هذا الأفق الذي انفتح تاريخياً مع ظهور الدعوة الإسلامية»[٣].

٣ ـ ما هي خاصيات هذا المجتمع؟

هل المجتمع المنبثق عن العقيدة فقط، وإذا كانت له صورة مثالية ناجزة وتامة ومتكاملة في نظام الوحي فما هي وضعيته الحقيقية على الأرض، وهل تتماهى الصورة القدسية التي تستمد مشروعيتها من السيادة العليا للوحي والسيرة النبوية والحديث مع التموضع الأرضي؟ وهل بإمكان السيادة العليا للنّصوص الدينية أن تفرض حضورها على مدى التاريخ الاجتماعي للبشر، أو لنقل هل بإمكانها أن تحقق أهدافها في تسامي الوجود البشري وجعله متعالياً؟

(٣) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١، ص ٣٤.

يجيب محمد أركون عن هذه التساؤلات بالنفي. «فحقيقة أن عمر وعثمان وعلياً قد ماتوا قتلاً كافية للشهادة على رسوخ ظاهرة العنف الجذري والأولي السائدة في المجتمعات البشرية كافة. وبالتالي محدودية وظيفة السيادة العليا أو الهيئة العليا المقدَّسة بالصيغة التي حاولت أديان الوحي أن تفرضها بها. هذا على الرغم من الوجود الحقيقي لهذه السيادة ودون التقليل من أهميتها»[٤].

المهمّ في الأمر أن وظيفة السيادة العليا للعقيدة الدينية بتحقيق التسامي الأخلاقي والروحي للإنسان لم تحرز تماماً، وبقيت المجتمعات، ومنها المجتمع الإسلامي، رازحة تحت نير اللامساواة وتجاذب قطبي الحياة: الخير والشرّ.

لنر للموقف وجهاً آخر: هل البشر بالطبع أعجز من أن يقيموا بناءً قدسياً على الأرض، أم القدسي بذاته غير قابل للتموضع على أرض الواقع؟

تقدّم الأصولية للمجتمع الإسلامي، في صورته بأنه مجتمع قدسي، بالنظر الى مصدره الإلهي. لكن الدلائل التاريخية تدل على أنَّ التقديس يطول الله والملائكة والنبيّ والأولياء، ولا يتناول البشر ككائنات بيولوجية حيَّة، تتحرَّك بتأثير الرغبات والغرائز، وتنتظم في توازن يضبطه العقل وما فيه من نظرات وإيديولوجيا وأفكار.

٤ ـ عناصر انتظام التوازن في إقامة المجتمع الإسلامي

الخيِّر المميِّز للحلال والحرام، والمأمور به والمحظور مقررَّة على نحو نهائي وثابت، ويقيني في جملة الآيات القرآنية التي تنظم علاقة الإنسان بالله وعلاقة الإنسان بالإنسان، وفقاً لمنظومة عقيدية، متماسكة، تعيد كل ما على الأرض الى الله، وترغب في حراسة تناغم مطلق بين المشيئة الإلهية وسلوكيات البشر وحدود حركتهم الكونية في المدار الأرضي.

إستباقاً لإشكاليّة تطابق دلالات الآيات على المجتمع المعاصر؛ تذهب الأصولية أيّاً كان مذهبها الى إعادة تأكيد المقولة الإسلامية الخالدة إن الإسلام دين ودولة، وهو يصلح لكل زمان ومكان.

يناقش محمد أحمد خلف الله، في موضوعة المجتمع المسلم أو المجتمع الإسلامي، سيِّد قطب وأتباع الجماعات الإسلامية في مصر في مسألة تحكيم النصوص في المعاملات والمصالح التي تتغيّر بتغيّر الأزمان، ضارباً مثل تشريع الغنائم

---

(٤) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٦٧.

والأنفال في القرآن الكريم، وكيف جاء محقّقاً لمصلحة المسلمين يومذاك، وجاء مبنياً على نظام القتال يومذاك أيضاً، «لقد كان النظام أن يجهز المقاتل أو المجاهد في سبيل الله نفسه بكل ما يستطيع من أدوات القتال، وجاء تشريع الغنائم والأنفال قائماً على أساس من هذا النظام، وقرّر التشريع أن يأخذ المقاتلون أربعة أخماس الغنائم ويترك الخمس لله ورسوله واليتامى والمساكين... كانت المصلحة يومذاك، وكانت العدالة أيضاً، في هذا التشريع للغنائم. أما اليوم وقد تغيّرت نظم القتال وأدواته. فقد كان لا بدَّ من تشريع يحقق المصلحة العامة والعدالة في وقت معاً»[5].

أما اليوم فلا يستطيع المحارب أن يجهز نفسه بأدوات القتال المعاصرة من دبابات، وطائرات، وصواريخ عابرة القارات، وقاذفات قنابل، وغواصات... إنَّما التي تجهز ذلك هي الحكومة؛ فهي التي تنفق على أدوات القتال، وتنفق على المقاتلين أنفسهم. وليس بخفي أن هذا النظام هو الذي يحقّق مصلحة الإسلام والمسلمين حتى يحارب الأعداء بأسلحتهم نفسها، وليس بأسلحة متخلّفة.

وإذا كانت المصلحة في هذا النظام الحديث، على ما يرى خلف الله «فإن من الواجب الأخذ به، وإصدار التشريعات التي تلائمه، التي تحقّق العدل حين تجعل الغنائم من حق من ينفق على أدوات القتال من أسلحة ومن بشر»[6].

واقع الحال، إنَّ هذا المثال الذي بين أيدينا، يثير التباسات مهمَّة حول صلاحية النصوص القرآنية في التشريع والمعاملات في أيّامنا هذه، مع كل ما تشهده المجتمعات المعاصرة من تبدلات في التكوُّنات الاجتماعية، وأشكال في تنظيم الحياة وتحديد علاقات الأفراد بالدولة، وعلاقات الدول بعضها ببعض.

لذا، يصبح من قبيل المكابرة التعاطي مع النصوص، وكأنها كلية القدرة على الاستجابة لمتطلبات الحياة. فمن يجرؤ على إصدار تشريعات إسلامية لمجتمع لمّا يتكون، وهل يمكن لبشر أن يشتغلوا على نصوص الله تبديلاً أو تحريفاً أو تأويلاً غير ملائم؟

لا تجد عند البنّا وقطب والصدر موقفاً واحداً، أو اتجاهاً متفقاً عليه في التصدي لهذه الإشكالية. فمؤسّس «الإخوان المسلمين» لم ينعت المجتمع المصري

---

(٥) محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٥.

بالمجتمع الجاهلي، جُلّ طموحه أن يخضعه لسلطة الإسلام بالكامل؛ فهو مجتمع إسلامي، والإسلام دين الدولة الرسمي كما ينص الدستور، صراحة. ولا بأس من إضفاء الشرعية الدينية على بعض تشريعات هذا المجتمع من خلال المقاربة والمؤالفة بين مقتضيات العقل الوضعي وتعاليم العقل الديني.

على عكسه، سيّد قطب، حاذياً حذو المودودي والندوي، وكلاهما عاش في مجتمع ليس الإسلام دينه الرسمي، ولا تنتظم أنماط معينة من العلائق الاجتماعية تبعاً لتعاليمه، وصف المجتمع المصري بالجاهلي، وجرَّده من صفة الإسلام، في موقف صدامي، إيديولوجي مع النظام الناصري. لذلك امتنع عن الخوض في تفاصيل التشريعات. وقال إن الفقه لا يفعل فعله إلاّ في مجتمع ينتمي كليّة الى العقيدة الإسلامية. والمجتمع المصري هو مجتمع جاهلي. فالمهمة الملحّة ليست إصدار فتاوى أو أحكام إسلامية لأوضاع ليست إسلامية، بل لا بدَّ من الانقلاب الثوري، وإعادة بعث المجتمع الإسلامي، كما عرفه الجيل الإسلامي الأول.

وابتعد الصدر، بتأثير من عقيدته الإمامية عن هذين الموقفين. فلم يدعُ الى التعايش مع النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي القائم كما نادى البنّا، ولم ينحُ منحى مرجئياً على غرار ما دأب قطب عليه، بل قرَّر إثبات قدرة الإسلام على قيادة الحياة. فأصدر الفتاوى، وكتب في موضوعات الفلسفة والاقتصاد والسياسة. وبيَّن تفصيلاً كيف يبني الإسلام مجتمع القرآن في هذا العصر، وأي نظام اقتصادي يلائمه، وكيف يعمل البنك اللاربوي..

٥ ـ بعث المجتمع الإسلامي: الاستحالة الممكنة

بعيداً عن الأسلوب الذي تدعو الأصولية لاعتماده في إعادة بعث المجتمع الإسلامي: سلماً أم عنفاً؛ فإنها جميعها تلتقي عند اقتناع راسخ، يقيني بأن المجتمع الإسلامي يمكن إحياؤه. فما حدث مرة يمكن أن يحدث مرة أخرى.

والبينُ أن مجرَّد ظهور حركات إسلامية نضالية يعني، بما لا يقبل مجالاً من الشكّ، أن الهدف هو إحداث انقلاب في المجتمع بحيث يخضع كل ما فيه للإسلام.

قبل الخوض في إشكالية بعث المجتمع الإسلامي، من الجدير ذكره أن ثمَّة اتجاهين عند الشيعة الإمامية، بعضها يمثل اتجاهاً مستقبلياً يتمثّل بظهور «الإمام» أو «المهدي المنتظر» الذي يتعيَّن عليه إقامة المجتمع الإسلامي، وملء الدنيا عدلاً بعدما تكون قد ملئت جوراً. والثاني يمثّل اتجاهاً ثورياً أخذت به الأصولية الإسلامية

الشيعية مع الإمام الخميني، وتبناه السيد محمد باقر الصدر، يقوده حجة هو المرجع أو نائب المهدي المنتظر.

وإذا كان الفقهاء هم حرّاس الانتظام الإسلامي في المجتمع، بدءاً من عصر ابن تيمية مروراً بإحياء المجتمع مع محمد بن عبد الوّهاب، وصولاً الى الحركات الإصلاحية التوفيقية مع جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا، فإنهم شكلوا أيضاً حراساً فعليين للماضي الذي توجت فيه أعظم مظاهر القدسي بظهور إرادة الله في تكوين المجتمع الإسلامي.

بقي المجتمع الإسلامي صورة حيّة في المخيال الإسلامي عند مفكري الأصولية، مجتمع يؤمن بالله والرسول واليوم الآخر، ويطبق أحكام القرآن في العلاقات بين البشر أنفسهم، وبين المحكومين والحاكمين.

فلدى البحث في إحياء المجتمع الإسلامي لا تنظر الأصولية في العوامل التاريخية والمتغيرات الموضوعية التي طرأت على حياة المسلمين. وتكتفي بقياس الحاضر على الماضي قياساً مطلقاً. إنه قياس صورة على صورة، أو قل استرجاع صورة الماضي وتلبيسها للحاضر، على قاعدة إيمانية بأن إرادة الله قادرة على إحداث التغيير إذا ما توافرت الصفوة المؤمنة، أو الطليعة المماثلة لأولئك الذين تجمّعوا حول النبيّ وآمنوا برسالته.

وغاب عن بال الأصوليين الإسلاميين المعاصرين جملة التباسات، تتصل بالوحي، وقائد الدعوة، وظروف العصر، وبنية المجتمع المعاصر.

أ ـ الوحي وقائد الدّعوة

تدرك الأصولية تمام الإدراك أن بعث المجتمع الإسلامي كان استجابة لنداءات الوحي، التي نزلت على النبي محمد، والذي تولى هو شخصياً، بوصفه قائداً للدّعوة وضع اللبنات الأولى للمجتمع الإسلامي الأول، بدءاً من المدينة وصولاً الى مكة، والكيان السياسي ـ الاجتماعي الأول الذي أنشأه بعد دحر المشركين، واستسلام أشراف قريش المناوئين للدعوة وصاحبها.

لندع ما حصل في العهد الراشدي، وفي مرحلتي الدولتين الأموية والعبّاسية، فإن الأصولية تريد استلهام تجربة محمد نفسها. فتدعو الأصولية السّنية الى إعادة إحياء نظام الخلافة، وتدعو الأصولية الشيعية الى صيغ عملية لاستمرار خط الإمامة الذي به تستمر النبوة.

لعبت شخصية محمد في زمان انبثاق القرآن وحضوره المهيب (الكاريزم) دوراً

حاسماً في نجاح الدعوة. وكانت النصوص الدينية، الآتية من الله، توجه قرارات النبيّ وتسبغ عليها الشرعية. فالأوامر الإلهية كانت تسبق، من الناحية الزمنية، كل ممارسة فعلية للسلطة من قبل النبي. «وكان التبشير في مكة متركزاً على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهيّة والتعاليم الإلهية. وأما في فترة الخلفاء الراشدين فقد كانت الذاكرة الجماعية للصحابة، والمناخ الثقافي السائد في المدينة يساعدان على الحفاظ على مراتبية القيم التي سادت في زمن النبي ولو جزئياً على الأقل»[٧].

إن شخصية قائد الدعوة في مرحلة إعادة بعث المجتمع الإسلامي الراهنة سوف تفتقد عنصر القدسية والمهابة والتسلح بأوامر الوحي، وفقدان الإجماع الإسلامي حول شخصه، وإن كان يستلهم تاريخ الدعوة وتراث السلف الصالح ومجموع القيم الأخلاقية والاجتماعية التي تبلورت معهم.

لقد جمع محمد في شخصه بين الوحي والعمل، واستطاع إحداث التحوُّل الكبير في مجتمع شبه الجزيرة العربية في بيئة كانت قد أصبحت مؤهلة لولادة مجتمع التوحيد والقيامة بالإقرار بالإله الواحد وبالحياة الآخرة من دون أن تستطيع شخصيات أخرى في بيئة النبيّ الاضطلاع بهذه المهمة العظيمة. لقد عرف النبيّ بذكائه ودهائه أن يعبِّئ الطاقات والإمكانيات لإحداث الانقلاب وقيادته بنفسه. «ههنا بالذات، تبدو لنا الحجة الراسخة على أصالته وعبقريته. لقد كانت رسالة التوحيد قدره الخاص. ورفع شعلتها عالياً، لدرجة يبدو من النافل التساؤل، في معرض الكلام على مجده، عن الأصل الإلهي أو الاجتماعي لرسالته، كما لو كان لا يزال ممكناً الفصل بين هذين المصدرين الكبيرين للوحي والعمل»[٨].

هذه صورة محمد رجل الوحي ورجل التاريخ، فهل ثمة صورة راهنة لشخصية من طرازه، وإن لم تجمع في شخصها خاصيّة الوحي التي انقطعت تماماً معه بعدما أتم للمسلمين دينهم؟

ب ـ بنية المجتمع

المجتمع الراهن الذي تطمح الأصولية الى تحويله مجتمعاً إسلامياً، يختلف كثيراً عن مجتمع شبه الجزيرة العربية. فلا هو مجتمع جاهلي في البيئة العربية الإسلامية، ولا هو على مستوى أنماط الإنتاج والمعارف والعلوم، والانفتاح والعلاقات مع الشعوب الأخرى.

---

(٧) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ١٦٧.

(٨) يوسف شُلْحُد، **بنى المقدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

ويأخذ بعض الدارسين على سيّد قطب خاصة، وصفه المجتمع المصري بأنه الآخر، ويرى أن «رميه بالجهالة والكفر قذف في حقه بالباطل من حيث إن الكفر ضد الإيمان، وهو مؤمن، يستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون»[٩].

لم تتنبه الأصولية الى أن المجتمع العربي الإسلامي حافظ على عناصر الإيمان الديني في حقباته المتتالية. وعندما حصل الانفصال التاريخي بين العقيدة، كمعطى ثابت محله الأذهان والعقول والنفوس، وبين حركة الواقع الاجتماعي المحرَّكة بفعل تزايد الحاجات، وتراكم المعارف، وتغيّر أساليب العيش، ووسائل التبادل النقدي وتجميع رؤوس الأموال والصناعات والتبادل التجاري على المستوى العالمي.. بقي الإيمان الديني حاضراً في الأفئدة والعقول؛ بصرف النظر عمّا إذا كان بمقدوره بعد أن يوجه الحياة على الأرض أم لا. ولم تعد الشريعة القرآنية وحدها تنظم علاقات البشر، بل ظهر القانون الوضعي بقوة، وأخذ في النمو والتغيُّر حتى بلغ مجالاً واسعاً، تغصّ به المؤلفات القانونية الكلاسيكية، بما هي تشريعات من وضع البشر قابلة للتغيّر والتكيُّف، وإن حافظت على سمة الثبات النسبي، كما هي حال الدساتير باعتبارها قوانين أساسية للمجتمعات والأوطان.

إن من شأن القفز فوق هذه المعطيات الموضوعية التي يخضع لها الاجتماعي الإنساني، ولا سيّما في عصرنا هذا، يجعل محاولات إحياء المجتمع الإسلامي مجرَّد فكرة وحلم غير قابلين للتحقق، وتصبح المحاولة كلها، وكأنها ضرب من «اليوتوبيا» أو مثل تصور الفارابي للمدينة الفاضلة، وإن كان البعض يعتبر قيام الثورة الإسلامية في ايران دليلاً على إمكانية قيام مجتمع إسلامي في عالم اليوم.

من النادر في عصرنا وجود شعب بلا عقيدة، ومجتمع بلا إيمان، أيًا تكن تلك العقيدة وذاك الإيمان. وتكون وظيفة العقيدة توفير عناصر الاطمئنان الداخلي للفرد بعلاقته مع الله أو قوى أخرى خارقة للطبيعة.

بهذا المعنى، يستمر الدين، أي دين، يفعل فعله كرد سيكولوجي على أزمة وجودية رافقت الخلق ولا تزال: لماذا وإلى أين؟

إن الثبات في العقيدة الدينية لا يواجه أي التباس؛ لأن عناصر الإيمان ثابتة أيضاً، وإن استطاع العلم فك الكثير من الرموز والألغاز، لكنه بقي عاجزاً عن تفسير أنطولوجيا الوجود والخلق من أولها الى آخرها.

---

(٩) خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ص ٩٥.

لا غرو في أن الوحي، ثابت كمعطى نهائي، كامل وناجز، والمجتمع كما الطبيعة يخضع لسُنَّة التطور كما تذهب الداروينية الاجتماعية. إن المجتمع لا يخضع لسكونية من أي نوع؛ إنه في حال صيرورة دائمة. أو كما كتب ماركس لأنجلز: «المجتمع مثل الطبيعة يتحسن مع الزمن»[10].

وينجم عن ذلك أن النظرة السكونية للمجتمع لا بدَّ أن تصطدم بمتغيرات التصنيع والتكنولوجيا ونمو المعارف وسيطرة العقل والعلم على الحياة. ومن نتائجها إفقاد البشر القدرة على التكيُّف، وإبقاء المجتمعات رهينة أنماط فكرية لم تعد تلائم طبيعة التغير التي تصيب الإنسان والمجتمع والطبيعة على حدّ سواء.

وتلجأ الأصولية في كل المناسبات الى إثبات الإيمان بالرجوع الى النصوص. ومن التباسات النص الديني أصلاً أنَّه حَّمال أوجه كما يرى المفكر فؤاد زكريا. إن تعاليم الإسلام تبلغ في بعض الأحيان حداً من العمومية، تحمل تأويلات شتى، فضلاً عن أن اختيار نصٍّ بعينه يخضع في غالب الأحيان للاتجاه الفكري الذي كوَّنه المرء مسبقاً. «ورغم هذا كله فإن «لعبة النصوص» ما زالت مستمرة بيننا، حتى في أكثر الأمور حيوية وإلحاحاً وتأثيراً في حياة الإنسان اليومية. وليس لهذه اللعبة من نتيجة عملية سوى إضفاء طابع سكوني على تفكيرنا وسلوكنا، وإفقادنا القدرة على اكتساب المرونة التي تحتمها الظروف المتغيِّرة في الحياة»[11].

ج ـ ظروف العصر

ليست ظروف العصر واحدة في زمان النبي وزماننا هذا. فالسيارة والطائرة والباخرة والقطار السريع، حلَّت مكان الجمل والفرس والحصان. وحياة البداوة والتحضُّر أيام مكة والمدينة، هي غيرها اليوم بعدما دخلت عملية التصنيع الى جانب الزراعة والتجارة كمصادر رئيسية لكسب العيش، وانتقال رؤوس الأموال وتكديس النقد دخلا في الحياة على نطاق عالمي من خلال الشركات المتعددة الجنسيات والمصارف العالمية التي تخضع لرقابة دولية مراكزها ليست في العالم العربي الإسلامي، بل في عواصم كبرى لا تدين بدين الإسلام، وتبني قراراتها واستراتيجيتها وفقاً لمصالح أمم أخرى.

هذا، من دون أن نتحدث عن التحوُّل الكبير في الحروب وأسلحة الهجوم

---

(١٠) جيمس بيرك، **عندما تغير العالم**، ترجمة ليلى الجبالي؛ مراجعة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٨٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٣٤٩.

(١١) فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

والدفاع، وإخضاع السياسة في العالم الى عناصر القوة من مال وأسلحة وجيوش.

صحيح أن الدعوة الإسلامية في عصر محمد شقت طريقها وسط امبراطوريتين كبيرتين آنذاك هما: مملكة الروم ومملكة الفرس. لكن الصحيح أيضاً أن إحياء المجتمع الإسلامي في هذا العصر يخضع لتحكّم دولي قلّ نظيره في تاريخ البشرية ككل، وهو ما يسمى الآن النظام العالمي الجديد. إذ بات التدخل في شؤون الدول أمراً عادياً، فضلاً عن تركيب نظم الحكم ومناوأة الحركات السياسية والنضالية التي تطمح الى بناء مجتمعات خارج إرادة النظام الدولي الراهن.

إن من أولى العقبات التي تعترض النضال الأصولي في هذا العصر ـ بالرغم من إعداد القوة المنظمة للإطاحة بالنظم القائمة ـ هو أن الحكومات في العالم الإسلامي هي حكومات تدين بالإسلام، وتتمتع بالقوة الضخمة التي من شأنها منع الحركات الأصولية من استلام السلطة (مثال الجزائر).

ولا يكفي انتظار النصر من الله. فالأمر على ساحة الواقع يحتاج الى موازين قوى في داخل المجتمعات المطلوب تغييرها وخارجها، من دون إغفال ما تتمتع به أنظمة الحكم القائمة فيها، من أجهزة أمنية وإعلامية قادرة على التأثير في الجماهير لمصلحتها.

إن تجربة «الإخوان المسلمين» في مصر، وحزب الدعوة في العراق ومقتل قادة الحركات الأصولية ومفكريها البنّا وقطب والصدر، لدليل كافٍ على الصعوبات والعقبات التي تواجه عمل الجماعات الأصولية. «إن الحكومة بما تملك من قوى ضخمة. بينها قوة الجيش وقوة الشرطة، قادرة على أن تسحق قوى الجماعات الدينية في الحين بعد الحين. وهذه الحقيقة ليست خافية على الجماعات الدينية. فهم يعلمونها علم اليقين. وهم مع ذلك يؤمنون بالنصر، والغلبة على قوى الحكومة. وإيمانهم هذا مستمد من الآيات القرآنية الكريمة التي تشير الى أن حزب الله هم الغالبون، وأن النصر حليف المؤمنين»[١٢].

إن مفكري الحركات الأصولية يريدون إقامة مجتمع إسلامي على نحو ما فعل النبي محمد لتحرير البشرية من الإفلاس الأخلاقي والاجتماعي، يقوم على التوحيد والتحرر من القيم اللاإسلامية بهدف إسعاد البشر، ولا يستبعدون اللجوء الى القوة إذا ما تعرضوا للاضطهاد.

---

(١٢) خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر،» ص ٨٨.

إن الأصولية، وهي تحذو حذو النبي محمد في إحداث الانقلاب في المجتمع يكاد يغيب عن بالها الانقلاب الكبير في قيم المجتمع العالمي الراهن، الذي يعمّم قيمه وثقافته على المجتمعات الأخرى، والكامنة في تحوله من مجتمع إنتاج الى مجتمع استهلاك يطلب فيه الإنسان النعيم في الدنيا كما يتطلع المؤمن الى نعيم الآخرة من خلال الامتلاك والاستمتاع، والحصول على كل شيء على الفور. «إنه دوار الاستهلاك وتجميع السلع وطلب اللهو والمتعة... إنها النشوة وترك النفس على هواها. وباختصار، لم يكد الإنسان يشعر بأنه قد تيتّم حتى تحوَّل إلى «مستهلك». وتأتي البيئة الروحية التي خذلته فأنكرها. ومن ثم غدا رفع مستوى المعيشة هدف الحياة والتقدم الاقتصادي كبير أصنام العصور الحديثة»[١٣].

ربَّما قال قائل إن هذا الحكم ينطبق على المجتمع الغربي الصناعي، وان المجتمعات العربية والإسلامية لا تزال تحتفظ بقيمها الروحية، وإن الإسلام دين حياة وعمل وروح يختلف عن اليهودية والمسيحية والبوذية، من دون التنبه إلى أن قيم الغرب تنتقل إلى الشرق العربي - الإسلامي كما تنتقل السلع والتكنولوجيا وأشرطة الڤيديو والسينما والكتب والمجلاّت.

لذا من الضروري دراسة البيئات الإنتاجية والحضارية التي تنمو فيها الآن الحركات الأصولية، حيث تزدهر في الأوساط الريفية، الفلاحية الفقيرة. أو في تلك الأوساط الوافدة من الريف إلى المدينة، وخضعت أصلاً لتربية دينية صارمة.

٦ - المجتمع الإسلامي العادل كتصوّر إيديولوجي

مع الاستنتاج بأن الأصولية الإسلامية كحركة فكرية سياسية لم تنتج علماً اجتماعياً، ولا فلسفة اجتماعية، بل اكتفت بإقامة بناءات ذهنية، تصورية، حول المجتمع الإسلامي العادل، من خلال توجه إيديولوجي صارم يقضي بحفظ هوية الجماعة بوجه «التغريب» والحضارة الأوروبية، وإثبات جدارة الإسلام في الصلاحية لكل زمان ومكان، وأنه دين ودنيا، أي معاملات وسياسة واجتماع.

وهذا التصور، والحال هذه، ينطوي بذاته على التباسات داخلية، من طبيعته، بوصفه تصوراً ميتافيزيقياً، اعتقادياً، قبلياً، لا يجسد للعملية والمعارف المستجدة والمتغيرة حساباً مستقلاً عن منطق مقولاته، فضلاً عن التناقض الكامن بين مبادئه نفسها.

---

(١٣) جان ماري بيلت، **عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة**، ترجمة محمد عثمان، عالم المعرفة؛ ١٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٤٤.

أ ـ البعد القبلي

إلى جانب النظرة السكونية إلى الإسلام ومبادئه الاجتماعية، تتحكم الميتافيزيقا بما هي اتجاه في التفكير. ويعتبر أن تصور المجتمع الإسلامي هو تصور إلهي، فهو متقدم الوجود، عرفه البشر عن طريق الوحي لا العقل. فمبادئه أولية كما مبادئ الوجود، خارج التجربة والمكان والزمان، ولا يحكم على صحة مقولاته تجريبياً، بَعْدياً، وهذه المقولات هي التي توجِّه السلوك الأخلاقي للإنسان. فماذا كان من نتائج الميتافيزيقا الإسلامية في دراسة المجتمع؟

تلاقت الإيديولوجيا والميتافيزيقا في مجال واحد عند الأصولية هو تثبيت التصورات الأولى والاجتهاد في تطبيقها على تغيرات المجتمع على نحو تحكمي، ضبطي، إخضاعي. ومن نتائجه أيضاً أنه «ترتب على هيمنة الميتافزيقا في مجال الإيديولوجيا أن الفكر السائد في المجتمعات المعنية اتسم بمجموعة من السمات المشتركة، منها عجزه عن إنتاج علم للإنسان، ذلك لأن المنظور الميتافيزيقي للمجتمع (وبالأولى المنظور الديني له) ثابت لا يعترف بالحركية والتطور المفروض موضوعية على المجتمع. ففي هذه الظروف لا يتجاوز الفكر المجتمعي حدود التقييم الأخلاقي الذي ينظر إلى التغيرات (التي تحدث في المجتمع) من منظور قيمي أخلاقي. بمعنى آخر، يسأل عمّا إذا كانت هذه التغيرات تتماشى مع أحكام الدين أم أنها مخالفة لها»[(١٤)].

على أنه، وإن كانت الأصولية تعتمد المعيار الأخلاقي في أحكامها على التغيُّرات الاجتماعية في أنماط السلوك والعادات من زاوية أخلاقية، إلاَّ أنها في الوقت عينه تأخذ بالاعتبار ما يطرأ من احتياجات في المجتمع، وتحاول أن تجد لها الإطار الشرعي الديني، وإلاَّ لما كان الاجتهاد.

ب ـ البعد الإيديولوجي

تكاد الإيديولوجيا تلازم الأصولية تلازماً كلياً، كما هو شأن أي حركة فكرية ـ سياسية، بما تنطوي عليه من نسق الأفكار السياسية والخلقية والدينية، لكنها ليست جزءاً من البنية الفوقية في المجتمع كما يرى ماركس، بل هي العقيدة نفسها، وتعاليمها في الحياة والمجتمع والدنيا والآخرة.

تنهض إيديولوجيا الأصولية الإسلامية على حقيقة أن الإسلام نظام كلٍّ شمولي

---

(١٤) سمير أمين، «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر،» **قضايا فكرية** (القاهرة)، العدد ٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩)، ص ٢٩٥ ـ ٣٠٥.

لا يفصل الدين عن الدولة، وليس ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها بالتشريع أو التوجيه.

وهذا ما يميزه عن غيره من الأديان والعقائد. فالإيديولوجيا مرتبطة هنا بالهوية، يغذيها الخيال والذاكرة المشحونة بالعواطف والإنسان الواعد بالخير.

وهذه العقيدة ـ الإيديولوجيا تكوَّنت في الماضي، وتستمر اليوم وفي المستقبل.

إن تأويل النصوص الدينية هو نظر إيديولوجي، وما ينتجه عقل إيديولوجي لا يعيره العلم أهمية مثله مثل سائر العقول الإيديولوجية. إن «العقل الإيديولوجي المستخدم لمصلحة هوية جماعية معينة هو بالضرورة عقل منحاز، وبالتالي عقل انتقائي، محكوم بمواقف الدفاع أو الهجوم التي تقفها الجماعة الإيديولوجية التي تستخدمه، فالعملية مطلوبة له ضمن هذا الإطار من الانحياز والانتقائية والدفاع والهجوم، أن العلم من أجل العلم مقولة لا تستسيغها الإيديولوجية لنشاط العقل»[(١٥)].

إن المسألة الإيديولوجية في الفكر الديني الأصولي المعاصر تتبدّى للفلسفة من وجهة المطابقة بين نصوص التشريع الإلهي والتأويل أو الفهم البشري لهذه النصوص، وصلة ذلك بثقافة المفسِّر وارتباطه أو عدم ارتباطه بأنظمة الحكم القائمة وصلة المصالح الدنيوية باتجاهات التفسير واختلافاتها، وهي تظهر في جملة من التساؤلات المشروعة كما يثيرها المفكر المصري العلماني فؤاد زكريا: «ما هي العوامل التي تؤدي إلى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقاً مباشراً؟ هل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح؟ أم أنها ترجع إلى الأفكار المسبقة التي يحملها كل مفكر وكل مفسر في ذهنه، والتي لا بدَّ من أنه قد استمدها من مصادر أخرى، ثم أسقطها على تفسيره للنص الديني؟ أم هي ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التي ينتمي إليها المفسرون ـ تلك الأنظمة التي استطاعت في مصر الناصرية مثلاً، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات «اشتراكية» للدين، ثم عادت فاستخلصت منهم في العهد الساداتي، تفسيرات تبرر التفاوت بين طبقات الناس والسعي إلى الربح بغير حدود؟»[(١٦)].

---

(١٥) ناصيف نصار، **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ٤٩.

(١٦) فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية،** ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٦٣.

والبعدان الميتافيزيقي والإيديولوجي ينجم عنهما بالضرورة تعارض في النظام الأصولي بمقولاته المختلفة.

ج ـ التعارض

هكذا تبدو مقولات الأصولية حول المجتمع الإسلامي وفكرته الدينية متعارضة بين الثابت والمتغير.

فإذا كانت الشريعة هي الثابت، وكان الواقع هو المتغيّر: فكيف يمكن أن تصح مقولة «الصلاحية لكل زمان ومكان»، أي صلاحية النصوص الدينية لكل الأوضاع الحادثة في حياة البشر؟

من المسلَّم به أن التغيُّر لا يمكن نكرانه في أحوال الناس، الأمر الذي يستدعي اجتهاداً دائماً في فهم النصوص، وإضفاء التفسيرات الملائمة لروح العصر ومتغيّراته، فماذا يبقى من عموميات النص أو توجيهاته الكلية؟. «ومع ذلك فإن هناك فئة مهمة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بلا قيد ولا شرط. والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف كان عملها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر، أما إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع فلا بدَّ من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة»(١٧).

إذاً، من الصعب بمكان أن توفق الأصولية بين حرفية النصوص ومقتضيات عصر سريع التغير، الأمر الذي يبقي الحركات الأصولية والجماعات الإسلامية المعاصرة في تضاد دائم كلما اعتمدت النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين. «فإذا كان من المحتم أن نأخذ من النص الديني توجيهاته العامة في عصر سريع التغيُّر كهذا الذي نعيش فيه، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس واللحية والحجاب... إلخ. من باب التفاصيل التي وردت لتنظيم حياة الناس في عصر معيَّن ولا بدَّ من إخضاعها لسنن التغيُّر»؟(١٨).

والحق، أن مصدر الالتباسات على المستوى النظري في الحقل الاجتماعي مرده بالدرجة الأولى، إلى عجز النصوص مهما جرى تفسيرها وتأويلها وفقاً لمتغيرات عصر ما، عن توفير الغطاء الشرعي لتلك المتغيرات. وهذه إشكاليّة الثابت والمتغيِّر على مستوى الفكرة كتصوُّر، فكيف يبدو الموقف على المستوى التطبيقي في نظرية

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

المجتمع الإسلامي العادل، كما تجلّت عند البنّا وقطب والصدر، في مسألة العدالة الاجتماعية؟

ثانياً: العدالة الاجتماعية

من المآخذ على الحركات الإسلامية المعاصرة، بالرغم من أصوليتها، أنها لم تستطع أن تقدِّم برنامجاً اجتماعياً ـ اقتصادياً، وهي تناضل من أجل إعادة إقامة المجتمع الإسلامي.

وتعمد عند الحديث عن الإصلاح الذي تنشده إلى تقديم شروحات وتحليلات وتعليلات، الغاية منها تبيان تفوق الإسلام في معالجة مسائل الاجتماع العويصة في المجتمعات المعاصرة إسلامية وغير إسلامية كالثروة والغنى والفقر والتكافل الاجتماعي، على نحو يفضل بدرجات ما توصلت إليه التشريعات المطبقة في مجتمعات الغرب الصناعية وامتداداتها على كل مجتمعات الأرض.

وعلة هذه الأفضلية المُسبَغة على الإسلام، من وجهة نظر الأصوليين المسلمين العرب المعاصرين لا تخرج عن اليقين الراسخ في العقول الإسلامية، منذ ترسخ العقيدة بعد انتصار الدعوة المحمدية، أن العدالة الاجتماعية في الإسلام هي من جنس العدل الإلهي في الخلق والتكوين، وجاءت عليها الآيات القرآنية لتجعل من الإرادة الإلهية العادلة حقيقة اجتماعية قائمة تحفظ التوازن في المجتمع وتربطه دائماً بمصدره الإلهي الكوني.

والأصوليون المعاصرون لم يبحثوا في مفهوم العدل على غرار ما فعل أسلافهم أصوليو علم الكلام، بل راحوا يبلورون معنى «إسلامياً» للعدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب أساسي للإنسان المعاصر.

وفي رأي المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن الإسلام بيَّن في آيات الكتاب البّينات، وفي سُنَّة النبيّ، وسيرة الخلفاء الراشدين والسلف الصالح من بعدهم، معالم النظام الإسلامي الاجتماعي.

والنقطة الجامعة الفاصلة في التفكير الاجتماعي عند البنّا وقطب والصدر أن الثلاثة نظروا نظرة «غيرية» للإسلام، فهو الحل وبديل الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية. فهو من لدن اللّه أولاً، وسابق على النظريات الاجتماعية المستوردة من الغرب والشرق زمانياً، وهذا ثانياً. والإسلام أثبت بالتجربة التاريخية أنه عالج مشكلات المسلمين ونجح في تحقيق الوئام والسلام الاجتماعيين بين سائر أفراد المجتمع، فضلاً عن أنه يشتمل على ما في النظم الاجتماعية الغريبة عن ديار الإسلام

من حسنات ويتجنب ما فيها من سيئات.

والنقطة الجامعة الفاصلة الثانية هي أن مفكري الأصولية الثلاثة قالوا إن العدل أصل في الإسلام، واستندوا إلى الآيات التي تتناول العدل ومفهومه ووجوب إقامته بين البشر.

فمجمل التصوّرات التي قدَّمها الأصوليون لإقامة العدالة الاجتماعية مستمدة من تشريع إلهي، ولا مفرَّ من وضع الصيغ الكفيلة بتحقيقه.

لم يستخدم البنّا مصطلح «العدالة الاجتماعية» لكنه تكلَّم ضمناً عليها، ولم يفرد لها بحثاً. وتناول العدل الاجتماعي، ودور الإسلام في التقريب بين الطبقات بدل الصراع بينها، وتقرير حق الفقراء في مال الدولة ومال الأغنياء.

وعلى عكسه، أفرد قطب، بحثاً خاصاً للعدالة الاجتماعية في الإسلام كجزء من تصوُّره العام للإنسان والكون؛ فجاءت العدالة عنده مبتناة على ركائز قبلية، مستخلصة من آيات الكتاب. وهي لا تتعلق بالجانب الاقتصادي كتوزيع المال والثروة وحسب، بل شاملة للقيم المادية والروحية على حد سواء على قاعدة الفطرة والخَلْق الإلهي.

وعدالة الجماعة تفرض إقامة حدود المساواة من الناحية الاقتصادية لمنع التفاوت بين الناس وتوفير الفرص المتكافئة، رافضة تسويغ التفاوت بناء للون والجنس والمولد والغنى، قائلة بمشروعية تفاوت المواهب.

وينجم عن عدالة الجماعة مفهوم أشمل للعلاقات الاجتماعية بين الفرد والجماعة؛ أسرة كانت أم دولة، هو التكافل الاجتماعي، الذي يتعدى الصدقة أو الزكاة، وأكثر اجتماعية من الرأسمالية والشيوعية. والتكافل هو ضمان حقوق الفرد في الحصول على الكفاية مما يحتاج إليه. وهذه وظيفة ملزمة للدولة. وهي غير الصدقة أو الزكاة، اللتين يجازي عليهما اللّه صاحب الأعطيات، لأن الصدقة، وهي غير الزكاة كواجب عبادة وتشريع، إنما فرض للّه يقابله الجزاء والثواب.

أما الزكاة فهي حق الفقراء في مال الأغنياء، شرَّعها اللّه، وأناط أمر تنفيذها بالدولة.

وإذا لم تكفِ الزكاة في سد احتياجات المعوزين فللإمام أن يتلمس الطريق إليها في الحدود اللازمة للإصلاح، من دون أن يسميها قطب ضرائب كما فعل البنّا.

يتفق الصدر مع معاصِرَيْه البنّا وقطب في ما ذهبا إليه من مقولات حول «العدالة الاجتماعية». وأفضلية مذهب الإسلام الاجتماعي على «الليبرالية الغربية»

والاشتراكية الماركسية. وهو يتناول «العدالة الاجتماعية» كجزء من النظام الاقتصادي الشامل، إذ إنه من غير الممكن وجود مجتمع بشري بدون مذهب اقتصادي. وتصدّي الصدر للمذهب الاجتماعي جاء استجابة لقاعدة فقهية تدعو لملء الفراغ الحاصل بين النصوص الدينية الثابتة والمتغيّرات الاجتماعية المتكثّرة.

والعدالة الاجتماعية، كركن ثالث من أركان الاقتصاد الإسلامي، ترتبط ارتباطاً وتبعاً بملكية وسائل الإنتاج، وإن كان الجانب الروحي المعنوي يؤثر تأثيراً بارزاً في عملية إقامة هذه العدالة.

يحافظ الصدر في نظرته إلى «العدالة الاجتماعية» على مبدأي الاستخلاف بمعنى الائتمان، والعدل الإلهي بمعنى عدم اكتناز المال ورعاية المال، وتوزيعها على نحو عادل. فالعدالة أصل في الاجتماع الإنساني في الإسلام على أساس مبدأين جوهريين: التكافل الاجتماعي والتوازن الاجتماعي. والتكافل، مع أنه فرض كفاية، لكنه مبدأ عام ملزم للمسلمين. وهو يشمل مدّ المعوزين بالمال الضروري لسدّ حوائجهم من مأكل وملبس ومسكن. وحدود التكافل تستمد من القرآن وسُنة النبي والمعصومين. والتوازن قوامه الفروقات التكوينية في قدرات الأفراد ومواهبهم وسيكولوجية التملك. وهذا ما يقره الإسلام لأنه تفاوت موضوعي. فالتوازن يكون في المعيشة وليس في الدخل، والزكاة هي السبيل لتحقيق التوازن الاجتماعي وشمول الغنى سائر أفراد المجتمع.

وقد لا تكفي الزكاة لتحقيق التوازن، لذا يصبح من واجب الدولة اتخاذ الإجراءات الكفيلة بتوفير المال، كفرض الضرائب الثابتة على بعض القطاعات، وإيجاد قطاعات أخرى تستثمرها الدولة. والضرائب الثابتة هي ما نصَّ عليه الشرع من زكاة وخمس.

هكذا يتعاطى العقل الأصولي في المسألة الاجتماعية ـ الاقتصادية متجاوزاً قضية البحث عن المتغيرات، التي تطرأ على المجتمعات الإنسانية، وإن سلَّم بها، محاولاً إثبات جدارة الإسلام بما هو تشريع إلهي في إيجاد الحلول للقضية الاجتماعية، الأمر الذي، وإن بدا صواباً، في نظر الإسلاميين المعاصرين، إلاَّ أنه ينطوي على التباسات وإشكاليات بيّناها في فصول سابقة، ونتوقف عند بعضها، من دون الدخول في التفاصيل، وهي في جوهرها لا تخرج عن نسق الإشكاليات في المسائل الأخرى.

١ ـ الزكاة والضرائب بين التشريع الإلهي والتشريع البشري

الزكاة عند الصدر تعتبر من الضرائب الثابتة، وعند البنّا والصدر هي غير

الضريبة التي تفرضها الدولة من أجل توفير الأموال التي تحتاجها للإنفاق على المعوزين والمحتاجين وأبناء السبيل.

وفي هذا المجال يختلط التشريع الإلهي بالتشريع البشري. ذلك لأنَّ الزكاة فرض إلهي، فهي الركن الثالث من أركان الإسلام وهي عبادة بالدرجة الأولى، ولا تتبدل بتبدل الظروف زماناً ومكاناً، ولها أبعاد روحية ومادية.

وعلى العكس، تجبى الضريبة جبراً من الأفراد دون مقابل، وهي مهمة الدولة، وتتغيّر بتغيّر الظروف. واللّه هو المشرّع في الزكاة، أما في الضريبة فالتشريع يرجع إلى البشر. فالخلط ما بينهما يحمل التباسات تتصل بعدم التفريق كفاية ما بين مصدر التشريع. وهذا يسحب حكمه على كل منهما. «إن الحكم في كل ما يتصل بالزكاة يرجع إلى رب العباد بحكمته، بينما يرجع البشر الحكم في كل ما يتصل بالضريبة إلى مصلحتهم، ويأتي هذا التقدير عن فكرهم المتطور بحيث إن ما يرونه اليوم عدلاً قد يحكمون عليه غداً بالجور والظلم. ومن هنا فإن الزكاة تتصل بالعقيدة سواء عرف حكم اللّه فيها أو لم يعرف، وتلك هي الطاعة بعد الإيمان، وهي أمر يختلف كل الاختلاف عمّا في علم الضريبة»[(١٩)].

ومن الناحية التطبيقية والتاريخية نسبة الزكاة ٢,٥ بالمائة من مال المسلم، وكانت الدولة بعد عهد الراشدين تجبيها وفقاً للشرع وتضيفها إلى خزينتها، ثم أخذت تتساهل في جبايتها منذ العصر العبّاسي، بعد أن أصبحت فريضة دينية ثابتة من الفرائض الخمس. واعتبرها أغنياء الصحابة بمثابة طهرة للأموال بعدما حرّم الإسلام كنز المال، بمعنى أن «المسلم إذا دفعها يصبح باقي ماله طاهراً من الحرام ويحق له التصرف فيه مهما بلغت مقاديره، وتشريع الزكاة كان مطلب الأغنياء لا الفقراء، مما يفسّر بالتالي تأخرها في الزمان عن بقية الشرائع»[(٢٠)].

فالزكاة لم تستقر على وضع بعد عهد النبي حيث كان الرسول عيَّن موظفين لجبايتها. وفي العهدين الأموي والعبّاسي تغيَّر الوضع، حتى إنها كانت تذهب إلى بيت المال دون أن يوزع منها شيء على الفقراء. «ولهذا السبب قال كثير من الفقهاء بعدم جواز دفعها للسلطان، وشجعوا المكلفين بها على تقديمها للمحتاجين

---

(١٩) عبد الهادي علي النّجار، **الإسلام والاقتصاد: دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة**، عالم المعرفة؛ ٦٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣)، ص ١٨٨.

(٢٠) هادي العلوي، «نظرة مجملة في اقتصاديات الإسلام،» **قضايا فكرية**، العدد ٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩)، ص ١٢١ ـ ١٣٠.

بأنفسهم. . . ومع التساهل في جبايتها فيما بعد لم تعد الزكاة أكثر من تبرع شخصي يتقدم به الأسخياء والورعون من الأغنياء»[٢١].

لا ريب في أن الزكاة عبادة، فهي طاعة اللّه في صرف جزء من المال من أجل الفقراء لإقامة نوع من المساواة في الإنفاق على الحوائج، لكنها تغيَّرت وفقاً لنظم الحكم التي تعاقبت في تاريخ الإسلام. فهي لم تتخذ شكلاً ثابتاً، فهي فرض على المسلم، وأداؤها عبادة للّه، فكيف تنظم الدولة هذه العبادة؟

لم يقترح الأصوليون طرائق معينة للزكاة، فهل تبقى طاعة يقوم بها الإنسان من تلقاء نفسه، أم تجبيها الدولة عنوة فتصبح الدولة طرفاً بين اللّه والعبد، تلزمه بما شرَّعه اللّه؟

أسئلة كلها تبقى معلقة، من دون إجابات قاطعة، وكأن الأصوليين أرادوا إثبات أن تشريع الإسلام يفوق تشريع البشر في قضية الضرائب. لكن لم يقل هؤلاء كيف يمكن فرض جباية الزكاة والضرائب في مجتمع واحد وفي وقت واحد؟

٢ ـ حق الفقراء في مال الدولة والأغنياء

يعد البنَّا أول من بلور هذا الحق في دعوته لإقامة العدالة الاجتماعية استناداً إلى ما جاء في الآيات المكية ﴿**والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم**﴾[٢٢] والزكاة هي الصيغة التنفيذية لهذا الحق الإلهي.

والواضح، أن الإسلام، إذ كرَّس وجود الأغنياء والفقراء في المجتمع، عاد وتنبَّه إلى ضرورة الحدّ من التفاوت الطبقي داخل المجتمع الواحد، من خلال تشريع حق للفقراء في مال الأغنياء.

ويشكل هذا الحق القرآني مدخلاً شرعياً لردم الهوة بين الفقراء والأغنياء. لكن الأصولية لم تضع التفصيلات الكفيلة بوضع هذا الحق موضع التنفيذ في مجتمع معاصر بالغ التعقيد.

المهم في الأمر، أن الأصولية، إذ تنطلق من مبادئ شرعية ثابتة لمعالجة مسألتي الفقر والغنى لم تبحث عن أسباب نشأتهما في هذا العصر، ولم يكن لديها برنامج يتوجه إلى الطبقات المعنية بمسألة التغيير الاجتماعي لردم الهوة في المجتمع بين الطبقات. ذلك لأن الثواب في الآخرة لا يكفي وحده لإقناع الأغنياء بمساعدة

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٣٠.

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة المعارج،» الآيتان ٢٤ ـ ٢٥.

الفقراء، فلا بدَّ من تصور متكامل لإحداث الانقلاب في المجتمع.

لقد تنبّه قطب للموضوع عندما وجّه خطابه إلى الجماهير الكادحة المظلومة، لكنه، مثل غيره من مفكري الحركات الأصولية لم يقم الحساب كفاية للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التغيير الاجتماعي.

٣ ـ الملكية والطبقات

الأصل في مجمل نظريات العدالة الاجتماعية أن ثمة خللاً في المجتمع، مرده إلى وجود تفاوتٍ كبير بين الجماعات أو الطبقات داخله. وهذا يعود إلى ملكية الخيرات ووسائل الإنتاج بالدرجة الأولى.

إن مفكّري الأصولية الإسلامية المعاصرة، ومنهم أعلام دراستنا هذه، لم يبحثوا إطلاقاً في الاختلافات الطبقية والفوارق بين الناس في المجتمع الواحد والعقيدة الواحدة. وعندما لجأوا إلى تقرير موقف الإسلام من مسألة الملكية لم يأتوا بجديد. واكتفوا بتبني المأثور الإسلامي في هذا النوع من المباحث الاجتماعية خلال القرنين الماضيين، ولا سيّما مع ظهور المذاهب الاشتراكية التي ربطت نشأة الطبقات الاجتماعية بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج.

المسألة على غاية البساطة، بالنسبة إلى الأصولية. فالملكية والطبقات ليستا ظاهرتين تاريخيتين، إنهما تعبيران عن مشيئة إلهية، كانت مرة واحدة، ولم يطرأ عليها تغيُّر، هي من التكوين إلى آخر الدنيا.

لذا، لم تتناول الأصولية المسألة من زاوية العلاقة القانونية الممكنة، بين نشأة الملكية والتكوُّن الطبقي والضوابط الفوقية لها في المجتمع الإسلامي الأول، وفي المجتمعات المعاصرة وما بينها من تشكيلات اجتماعية ـ اقتصادية. فلجأت إلى المزج بين أنماط ثلاثة للملكية (الصدر) خاصة وعامة وعائدة للدولة، في محاولة صريحة لتقريب الإسلام من المقولات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة، ولإظهار تميز الإسلام عن الرأسمالية والشيوعية لجهة الرفض المطلق للملكية الخاصة وللملكية العامة على حدّ سواء.

ومن الزاوية التاريخية الحيَّة جاء الإسلام يعيد تنظيم مجمل الحياة العربية، بعد انتصار دعوته في مستوى معيَّن من وسائل الإنتاج وقطاعاته. فركَّز على تحريم كنز النقود، وحثَّ الأغنياء على تزكية أموالهم، وأشاع ملكية الأرض والمياه والمراعي من أجل بناء التوازن الاجتماعي على ركائز ثابتة، أساسها إعادة بناء النفوس لتقبل الأفكار الجديدة.

لسنا هنا في معرض دراسة الاقتصاد الإسلامي ونشأته المعقدة، وظروف

تطوره، والأحكام الفقهية في الأزمنة الإسلامية المتعاقبة، ذلك لأن المبادئ الاقتصادية الإسلامية تولّدت بتأثير تحكم العقيدة الدينية بالمصلحة الاقتصادية. والسؤال هو إلى أي حدٍّ يمكن العقيدة الدينية أن تنظم المصلحة الاقتصادية للمسلمين في عصر تغيَّرت فيه معطيات الإنتاج، سواء على صعيد التكنولوجيا المستخدمة أو عالمية تبادل النقد والسلع، وتحوُّل الملكية إلى دائرة أوسع من الشركات المتعددة الجنسيات إلى الأرقام العالية جداً لثروة الأفراد المالكين للأسهم والشركات العملاقة في العالم؟

نتيجة الفصل

كما التبست المسألة المعرفية والسياسية في تصورات أعلام الأصولية الإسلامية في أطروحات إحياء الإسلام وإعلان صلاحيته لكل زمان ومكان، كذلك التبست المسألة الاجتماعية. وبدا تأصيل البرنامج الاجتماعي ـ الاقتصادي وكأنه يدور على نفسه في حلقة مفرغة، ويعود هذا الفراغ بأصله إلى النظرة الدوغمائية، المغلقة، والجاهزة إلى المجتمع كتعبير لفظي، تستمد عناصر تشكله من المفاهيم القرآنية من دون البحث عن حركية الاجتماع، وعوامل تغيّره، وتحوله وسيرورته التي لا تتوقف.

إن مفهوم المجتمع العادل لم يعد هو نفسه كما ظهر في الإسلام المبكر. فمعناه اليوم يتحدّد في ضوء المتغيرات العصرية. والعدل لم يعد كما فهمه المتكلمون؛ لاحساب بلا حرية وتكليف ورسل، بل ارتبط بمسألة المجتمع كاستجابة موضوعية لمطلب الإنسان المعاصر في الحياة الحرة الكريمة.

في الأصل لم تنشئ الشريعة الإسلامية منظومة متكاملة لعلاقات اجتماعية تقوم على العدالة، ذلك لأن الأحكام الخاصة بالتشريع الاجتماعي ـ الاقتصادي ارتبطت بالاقتصاد الفردي، فكيف يمكنها أن تنشئ نظاماً اجتماعياً عادلاً في ظل الاقتصاد الجماعي؟

هذا في جانب. وفي جانب آخر، لم يتحوّل الإسلام في تاريخه إلى شريعة للمالكين أو الأغنياء، كما لم يكن شريعة للمحرومين والفقراء تساعدهم على إنشاء مجتمع يقوم على العدالة الاجتماعية، فكيف يمكنه في نظام اقتصادي عالمي متداخل ومعقد، إلى حدّ كبير، أن ينفرد بإقامة اقتصاد متمايز عن الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي، ويقيم المجتمع العادل؟

لم تتنبه الأصولية كفاية إلى هذه الإشكاليات الجوهرية في بنية العقيدة الإسلامية

على المستوى الاجتماعي. وظنت، للوهلة الأولى، أن الإصلاح هو الإصلاح، والمجتمع هو المجتمع، والعقيدة هي العقيدة، فما صلح به أول هذه الأمة يصلح به آخرها.

فضلاً عن ذلك، بقيت الأصولية قاصرة عن إنتاج نظرية اجتماعية اجتماعية - اقتصادية متماسكة تربط العلم بأسسه الموضوعية، بل راحت تستكنه الأسرار الربّانية في الاجتماع، معتمدة على الآيات الكريمة التي نزلت في مناسبات معينة تخصّ الدعوة المحمدية، والتبشير بها، أو التشريع لأوضاع تلائم نمط الحياة البدائي بمستوياته الإنتاجية المختلفة، ومنها ما يعتمد على أقوال النبي محمد وخلفائه الراشدين من بعده.

إنّنا أمام مثالية اجتماعية إسلامية في بناء العلم الاجتماعي، وتكوين صورة فضلى للمجتمع الإسلامي، وبناء الإصلاح على قاعدة سلطة روجية عليا تحدُّ من الشهوات والرغبات؛ فالفلاح في الدنيا يوازيه الثواب في الآخرة.

وترتب على هذه المثالية أزمة في الفكر الاجتماعي - الاقتصادي الأصولي الإسلامي العربي المعاصر برزت في تباطؤ وضعف الاجتهاد لتلبية حاجات التطور السريع لوقائع الحياة الاقتصادية، إذ ظلَّ المنهج المعتمد هو منهج القياس والمشابهة، والغلو في الاعتماد على روايات الأحاديث، مما جعل الفكر الأصولي، ولا سيما عند البنّا وقطب رهين التقليد، أو قل أسير نظرة لا تاريخية، تبحث عن الصورة الثابتة، ولا تلتفت على قدر كبير إلى متغيّرات وقائع الحياة ومعطياتها الموضوعية الخارجة عن إرادة الإنسان ورغباته.

خاتمة

إشتمل الباب الرابع والأخير من أطروحتنا هذه على فصول أربعة، يربط بين عناوينها ومضامينها مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان بعد عهد الرسالة. والمقولة هذه، وإن لم تكن من إنتاج الجيل الأصولي الإسلامي الحاضر، فإنها أثيرت من قبل الأصوليين الإسلاميين العرب المعاصرين على نحو يسوِّغ مشروعية المنهج الذي اعتمدوه، وصاغوا ابتناء عليه مقولاتهم وأطروحاتهم في المعرفة والاستنباط الفقهي، وفي السياسة وطرح النظام السياسي الإسلامي، وفي الاجتماع وتقديم تصوراتهم لتحقيق العدل الاجتماعي.

كان على أصوليينا أن يحسنوا فهم الإسلام لربط ماضيه بحاضره؛ هذا ما تؤدي إليه، على الأقل، مقولة صلاحية الإسلام كدين ودولة ومنهج حياة، ونظام متكامل

في الأخلاق والعلاقات بين الأفراد والجماعات، وفي توفير الحلول الدائمة للإنسان في أي عصر عاش، وفي أي بيئة وجد.

لكن بناء التصورات في عقول الأئمة الأصوليين المعاصرين أمر والحفاظ على انسجام كُلّي بين الأصول، واستنباطاتها في السياسة والاجتماع أمر آخر. هذا هو النقد الأساسي لكل طروحات الفكر الأصولي في مجالاته الدنيوية المختلفة.

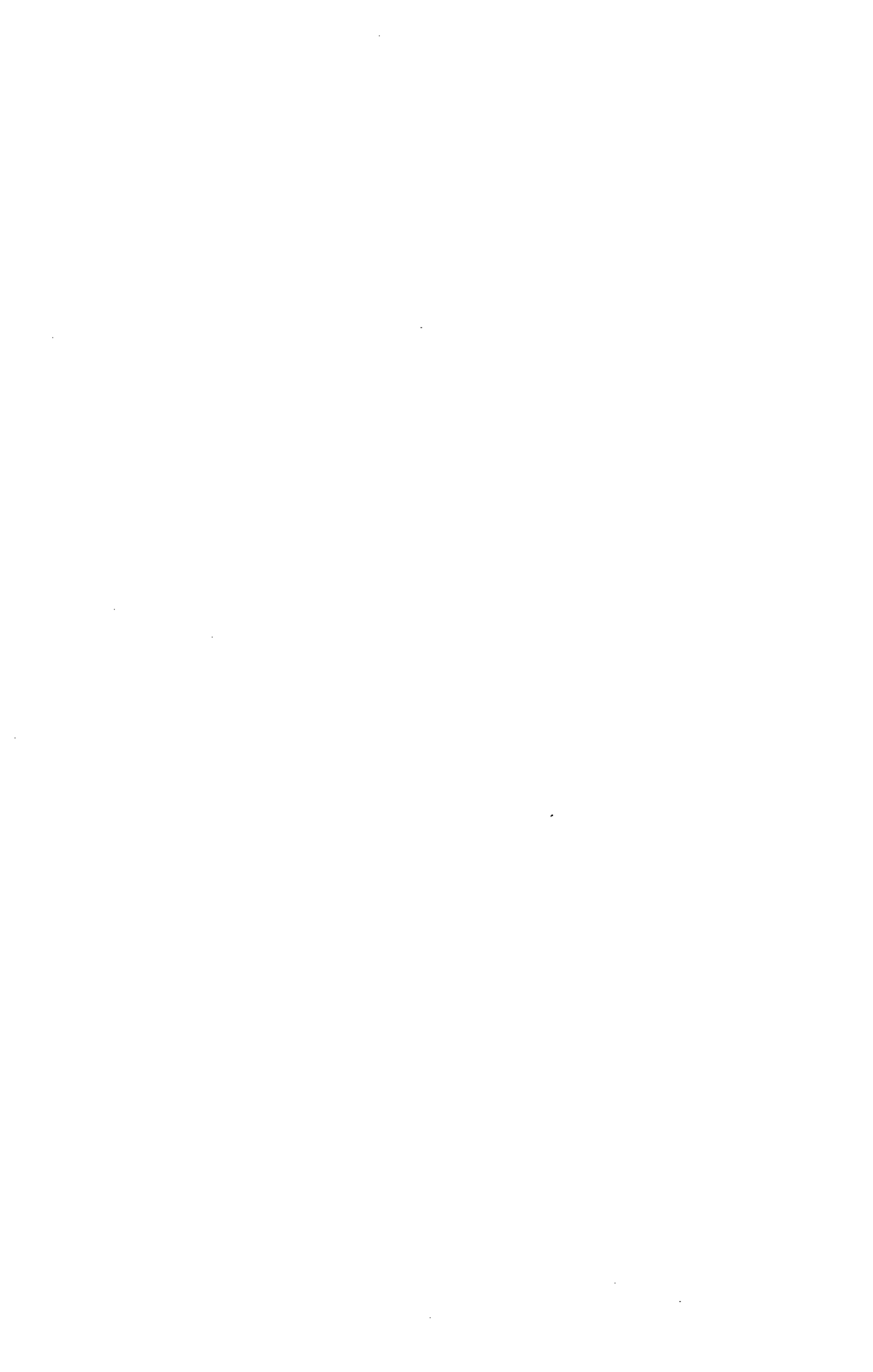
وإلى هذا تعود جملة الإشكاليات التي بيّناها. ونضيف إليها جملة من الأسئلة الملتبسة:

١ ـ كيف نتبيَّن الحلال والحرام والمحظور والممنوع في منهج حياة هو الإسلام، ميزته الأصلية النفع والخير لبني البشر؟ فهل تتسع النصوص لحماية منافع الناس ومصالحهم، وهي جاءت بمثابة ردود على أوضاع ماثلة في زمانها؟

٢ ـ هل تحمل دائماً أدلة الاجتهاد ـ إذا جاز القول ـ في العقل الفقهي السُنّي الأصولي في طياتها مقايسة صائبة لأحكام الماضي على الحاضر، وإلى أيّ حدّ يمكن اعتبار أدلة تجديد الفقه في الاجتهاد الإمامي لمعالجة قضايا العصر، خاضعة لقواعد منهج الأصول ومنسجمة مع التقليد الإمامي في التشريع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن المجتهدين والفقهاء يلجأون إلى توظيف النصوص في خدمة أوضاع لم تكن هي في أساس أسباب النزول؟

٣ ـ بين الماضي والحاضر، تتلوَّن الدولة بألوان البيئات السالفة والخالفة، فهل الخلف يبتنون نظام الحكم الذي ابتناه السَّلف؟ وأين تكمن المماثلة مع المدينة ـ الدولة في عهد النبي ـ المؤسِّس؟ وعلى مستوى الدستور، ماذا يبقى من القرآن للتشريع ما دام البشر هم المشرِّعون «الآن»؟ وهل تأويل المعاني المقدَّسة ينتج وحده مقاربة إسلامية لمفاهيم العصر السياسية من السلطة ومصدرها، والديمقراطية والجمهورية والملكية. . .؟

٤ ـ لم تفلح الأصولية في إنتاج نظرية اجتماعية متكاملة تضمن إقامة العدل في المجتمع. فلجأت إلى إعادة إستخدام مقولات العدل، والزكاة، والفقر والغنى، بغية ترتيب التوازن الاجتماعي من غير أن تبحث عن بنية اقتصادية قادرة بذاتها على إقامة العدل، من خلال شروط موضوعية وأوضاع في الإنتاج تحد من كنز المال وتوزيع الثروة على نحو عادل. ويبقى السؤال معلقاً: إلى أي حدّ يمكن قياس حاضر الإسلام المباشر على ماضيه في عالم متغيِّر بكل شيء؟



خاتمة الكتاب

خرج مفكرو الأصولية الإسلامية المعاصرة البنّا وقطب والصدر إلى معترك الحياة مع نهاية الثلث الأول من القرن العشرين. وانبرى هؤلاء على مدى نصف قرن ونيّف (١٩٢٨ ـ ١٩٨٠ م) إلى التصدّي لأصعب المسائل وأعقدها، لا سيما منها تلك التي شغلت مفكري وإيديولوجيي الثورات المعاصرة من بورجوازية وليبرالية واشتراكية في أوروبا والعالم بحثاً عن نظام سياسي أكثر عدلاً وأقل استبداداً، يوفر المساواة في الحقوق والفرص للأفراد. وينأى عن العسف الاجتماعي في النظرة إلى المجتمع، وتحقيق العدالة بين الناس وتوزيع الثروة بينهم بحيث لا تعظم الهوة بين الأغنياء والفقراء.

جمع الأعلام الثلاثة بين الفكر والممارسة. فلم يكتفوا بالدعوة إلى إحياء الإسلام كطريق لخلاص الفرد العربي المسلم، فضلاً عن الوطن والأمة من ربقة الظلم والتخلف، بل راحوا يبحثون عن الأطر السياسية الكفيلة بالوصول إلى هذه الغاية. فجاءت أفكارهم ترسم معالم نظرية إسلامية في السياسة والاجتماع، وشكّلت تنظيماتهم التي أنشأوها وطوّروها ميداناً جديداً للعمل الإسلامي الحزبي المنظم الذي يماثل في التنظيم والانضباط والطاعة التنظيمات والأحزاب ذات المنشأ الغربي من شيوعية وفاشية، بما في ذلك الأجهزة العسكرية المستعدة، للموت دفاعاً عن العقيدة.

وبكلمة، لم يعد الإسلام ديناً مفصولاً عن الحياة، بل صار الإسلام هو الحياة، وأضحى الجهاد في سبيله يساوي بلغة أحزاب العقائد، النضال والكفاح من أجل غد أفضل؛ فولد الإسلام النضالي على يد هؤلاء الأعلام الذين لم يمنعهم شيء من مواصلة جهادهم سوى الموت؛ إذ إنّهم جميعهم دفعوا أرواحهم ثمن مواقفهم السياسية المناوئة للأنظمة التي اغتالتهم، واعتبروها خارجة على الإسلام ووصفوها بالجاهلية الجديدة.

منذ أن نظر هؤلاء الأصوليّون في حال الأمة، وقرَّروا إخراجها من حياة «الفصام النَّكِد» عن الإسلام، وإعادتها إليه، واندفعوا في عمل منظم يجاهدون من أجل السلطة، كانت الأصولية تؤكد مشروعية حضورها السياسي على المسرح جنباً إلى جنب قوى أخرى تناضل من أجل السلطة أيضاً.

والعصر هو عصر الاستعمار الغربي وانقسام الكون كلِّه بين كتلتين دوليتين كبيرتين، واحدة تقول بملكية خاصة لوسائل الإنتاج وحرية الفرد المقدَّسة، وثانية تدعو لمجتمعات تقوم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، وتعتقد أن الحرية تكمن في إنهاء الانقسام الطبقي في المجتمع، وسيطرة طبقة على طبقة، وثمة بينهما عالم آخر، اصطلح على تسميته في ما بعد، بالعالم الثالث، وتتنازعه الفكرتان السابقتان، وتطمح شعوبه، ومنها الشعوب العربية والإسلامية، إلى نيل الاستقلال الوطني وبناء الدول الحديثة وتحقيق التقدم الاجتماعي.

كان من الطبيعي في عالم مضطرب مثل هذا أن لا تشقُّ الحركات الإسلامية فكراً وممارسة طريقها بسهولة، بالرغم من أن الخطاب الإسلامي يسهل فهمه وقبوله في بيئة إسلامية تؤمن باللّه ورسوله وبالقرآن كتاباً والآخرة مصيراً، وتبني نظام أحوالها الشخصية من زواج وطلاق وميراث وقسمة وفقاً لما نصَّت عليه الشريعة، وتقيم الصلاة وتؤدي فريضة الحج وغيرها من الفرائض التي أمر بها الإسلام وجوباً.

والصعوبة لم تكن على مستوى الممارسة وحسب، إذ تعرَّض أتباع الجماعات الإسلامية للملاحقة والسجن والتهديد، بل تكمن أساساً في جملة البنى الذهنية والتصوُّرات العقلية المصوغة انطلاقاً من مصادر الإسلام الأصلية.

نقطة الافتراق في جوهرها بين الإسلام الأصولي وسائر الحركات العلمانية والقومية والماركسية والليبرالية تظهر في النظر إلى الإسلام، وهل يمكن اعتباره منهجاً لبناء الحياة في كل زمان ومكان؟

إتجه الفكر العربي العلماني إلى الغرب يتمثل به في الدعوة إلى التقدم وبناء الدول القومية. كانت أوروبا بفكرها وحضارتها ونقطة التقدم التي بلغتها في المجالات كافة، من تربية وتعليم وإدارة واقتصاد وتشريع وقوانين ودساتير وطريقة حكم هي القبلة التي يمَّموا وجوههم شطرها. وهي «المثال» الصالح لتحقيق نقلة من التخلف إلى التقدم، ولتخليص الفرد والمجتمع من القهر والجهل وتوفير الرفاهية والسعادة لهما.

وجدت الاتجاهات التحررية العربية في الإسلام ديناً قابلاً للحياة. لكنها رأت

في الحضارة الأوروبية الملاذ الأخير للتقدُّم، من دون أن تشعر بحرج كبير أو تعتبر موقفها هذا خروجاً على تاريخها وميراثها الثقافي والحضاري.

حتى إن روَّاد الإصلاح في هذا العصر، من الطهطاوي إلى الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا، وبينهم جمال الدين الأفغاني، وبالرغم من تأكيدهم الدائم على صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان عقدوا مصالحة بين حضارة الإسلام وحضارة أوروبا، وحسموا خيار الأخذ عنها إذا شاءت أمم هذه المنطقة التقدّم.

كان حسم الخيار هذا عن طيب خاطر، وربما حدث بتأثير تسرُّب الثقافات الأوروبية إلى عقول النخب العربية الإسلامية مع نهاية القرن التاسع عشر وفاتحة القرن العشرين، عن طريق البعثات العلمية إلى الخارج أو الغزو الفكري الذي رافق الحملات الأوروبية على ديار العرب المسلمين، وأشهرها حملة بونابرت على مصر. المهم في الأمر أن أجيال التنوير العربي في مصر والعراق والأقطار العربية الأخرى لم تجد غضاضة البتة في التعاطي الإيجابي مع علوم الأوروبيين وفلسفاتهم، وحتى أنماط حياتهم المستحدثة في الملبس والمأكل والمسكن واستخدام التكنولوجيا في المصنع والبيت وما عداها.

في هذه البيئة الثقافية والحضارية ظهرت الأصولية الإسلامية في مصر والعراق، ثم امتدت إلى أقطار المسلمين الأخرى، تبحث في واقع شعوب هذه الأقطار عن أسباب التخلف، وتشكل الجماعات المنظَّمة موفرة لها البرامج الإصلاحية من منطلقات مختلفة.

لقد رفضت الأصولية استيراد الفكر التحرُّري من الغرب، وقالت لا كبيرةً لاستلهام مبادئه وقواعده التشريعية في الحكم والإدارة والاجتماع، وقرَّرت بوحي من ثقافة الكتاتيب الدينية أن الحل يكمن في الإسلام.

ومع أن البنَّا وقطب ليسا من تلامذة الأزهر ولا من شيوخه، فإنهما في الوقت الذي أظهرا فيه تساهلاً مع حضارة الغرب المادية ـ كان كلاهما يرتدي ربطة العنق الأوروبية واللباس الأوروبي ـ خاضا بدرجات متفاوتة حرباً إيديولوجية شرسة ضد الإنتاج الثقافي الغربي، وقرَّرا أن الإسلام دين ودولة ووطن وجنسية وبلشفية واشتراكية وعدالة وديمقراطية ومسؤولية، وأنه منهج حياة كاملة. ففيه الحلول لمعضلات الاجتماع والسياسة.

وإذا كان الصدر قد جاء من النجف الأشرف محافظاً على التقليد الشيعي الإمامي في ارتداء الملابس والعمامة السوداء باعتباره يعود بالنسب إلى آل بيت

الرسول، فإنه التقى معهما على أن الحل في الإسلام، فهو القادر وحده على قيادة الحياة، ويشتمل على نظريات علمية في التاريخ والقضاء والاقتصاد...

كان «المثال» إذاً يكمن في الإسلام عقيدة وتاريخاً. إن «دولة المدينة» التي أشادها النبي محمد هي التي ينبغي استلهامها لبناء الإسلام في هذا العصر. وهي دولة القرآن. والقرآن هو كلام الله وتشريعه. «فالمثال» إلهي، إذاً، وبقي على البشر أن يحسنوا إقامته على الأرض لخيرهم وخلاصهم، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلاً بما صلح به أوَّله.

عادت الأصولية إلى النصّ القرآني تستوحي منه فكراً وطريقاً لبناء دولة الإسلام في هذا العصر. فإذا لم يكفِ استعانت بسنَّة النبيّ، وسُنَّة الأئمة عند الشيعة؛ فإذا لم تكف كان لها تراث السلف الصالح معيناً. فهي حركة نصيَّة، مُسنَّنة أي غير مبتدعة، سلفية مجدَّدة. تنطلق دائماً من نصّ ثابت مصدره الله، وتطبيق له سُنَّة النبي، وأدلة على قدرة الإسلام على التكيُّف مع أحوال الأزمنة والأمكنة ومتغيراتها (الإسلام التاريخي).

هكذا جاءت الأصولية تجدِّد الإسلام في الحاضر اعتماداً على الماضي. فهي حلقة من حلقات الإسلام امتدت منذ انتصار دعوة النبي محمد ولا تزال. فهي، بهذا المعنى، حركة في التاريخ وصورة من صور ظهوريات الإسلام الجذري في مراحله الزمنية المتعاقبة. فإذا كان الإسلام مع الإمام علي وأسلافه الخلفاء الراشدين يقضي بمحاربة الارتداد عن الدين وترسيخ العقيدة في النفوس والقلوب، ومحاربة البدع مع الغزالي وابن تيمية، وإعادة الأهلية للدولة الإسلامية مع محمد بن عبد الوهَّاب ومحمد رشيد رضا، وإثبات جدارة الشريعة المحمدية في قيادة الحياة مع المودودي والخميني، فإن الإسلام مع البنَّا وقطب والصدر هو الحل لمشكلات العصر الصناعي والحضارة المادية الغربية، وهو طريق التقدم، وإقامة الدولة العادلة في الحكم والاجتماع.

إن الأصولية الإسلامية موضوع بحثنا هي حركة عقائدية ـ سياسية غاية غاياتها إخضاع المجتمعات العربية للإسلام. وطريقها تأصيل التعاليم واستنباط الأحكام الموافقة للشريعة والحلول الكفيلة بمعالجة معضلات الإنسان والمجتمع والدولة.

اقتضى منهج التأصيل الذي اعتمده هؤلاء الأصوليون عودة مباشرة إلى الآيات البيّنات في القرآن الكريم. فمن إعادة فهم الآيات تفسيراً وتأويلاً إلى استنباط المعاني، واستقراء الأحكام لاستخلاص القواعد العامة، سار المنهج مستعيناً بسُنَّة النبي والأئمة وتراث السلف الصالح.

فكان المنهج بهذا المعنى تجديدياً ـ سلفياً. لم ينشغل بعلم الكلام والدفاع عن العقائد، بقدر ما انشغل في استخلاص النظريات الكاشفة لعمل الجماعات الأصولية وبرامجها الفكرية والسياسية الرامية إلى إعادة «أسلمة» المجتمعات العربية والإسلامية بدءاً من الأقطار التي ظهرت فيها.

إنّ من الصعوبة بمكان أن نجد نعتاً دقيقاً لمنهج الأصولية في إعادة تأصيل الإسلام في العصر الحاضر. فالمنهج الذي نحن في صدده لا يمكن وصفه بالتاريخي. لأن كتاب الوحي وعصر النبي مبتداه الزماني، ولأن الأطروحات الخاصة بالبنّا وقطب والصدر منتهاه في اللحظة الزمنية المعنية بعصر هؤلاء الثلاثة، وخبره لجهة المطابقة بين الأصل والفرع.

إن منهج التأصيل هذا تاريخي ديني في حدود نسبية. فهو بهذا الوصف منهج تجاوزي، لا ينظر إلى التاريخ كسيرورة. ولا يكترث كثيراً لإنجازات العقل الإسلامي في مراحله المتعاقبة. فالمرجعية الأصلية التي يستند إليها هي مرجعية الوحي بعد أن أصبح قرآناً، والدعوة بعدما صارت تجربة وحقيقة تحفر في التاريخ البعيد. إن القرآن والتجربة النبوية هما المثال الحجة، الخالد، لكل فكر أصولي يمكن أن يكون إسلامياً.

ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا هذا أننا أمام فلسفة للتاريخ، وإن كان القرآن، في نظر الأصوليين، هو القوة المحرِّكة للتاريخ الإسلامي، والمفترض أن يبقى الموجِّه لحياة البشر على الأرض. غير أنّا يمكننا الاستنتاج من مجمل ما قدّمنا من أفكار للبنّا وقطب والصدر أن الرجوع، بحسب هؤلاء، إلى المنابع الأولية للتاريخ الصحيح، يعني تجاوز البدع غير المنسجمة مع أصالة القرآن ونقاوة السُنة الشريفة، والحضارة النقية التي كان يتعيَّن أن ينتجاها.

هكذا يصبح مفهوماً أن تتمتع أصولية سيّد قطب بعقل تجاوزي، ينفي التاريخ والحضارة والفلسفة الإسلامية، وإن كان عنصر التاريخ اعتبر بمثابة المسوِّغ للحركات الأصولية كما يظهر الأمر عند محمد باقر الصدر، وهو ينظر في مسألة نشأة الدولة.

على أن التاريخ، والحال هذه، يضحي، عند الأصوليين، دليلاً قاطعاً على حتمية ظهور المجتمع الإسلامي انطلاقاً من مقولتين جوهريتين: أولاهما سلفية تقول «لا يصلح آخر أمر الأمة إلاّ بما صلح به أوله» وثانيهما تجديدية قطبية مفادها: «أن ما حدث مرة يمكن أن يحدث مرات أخرى». فالتاريخ هنا، فضلاً عن أنه أحد عناصر اليقين الأصولي المحرِّك لعمل الجماعات الإسلامية المعاصرة، يستخدم أيضاً في مقايسة الشاهد على الغائب، وتوظيفها في إنتاج تماسك إيديولوجي يحدِّد على نحو واضح غائية النشاط الأصولي وحتمية فعاليته المستقبلية.

ومع أن التاريخ يمدُّ الأصولية المعاصرة بمشروعية الاستمرارية فيه كحركة فعل، تزعم أنها استمرار لخط النبوّة، فإن الحاضر، بكل ما يحفل به من متغيرات في الكَمّ والكيف، إجتماعاً وحضارة وعلوماً، أوجد إشكاليات والتباسات لم يسلم الفكر الأصولي الإسلامي المعاصر منها، وهو يتصدى لقضايا المجتمع الراهن.

والبينّ أن هؤلاء الأصوليين كانوا يدركون الصعوبات التي تعترض مناهجهم في استيحاء الإسلام لمعالجة مشكلات الإنسان المعاصر.

١ ـ الشريعة المرنة: تختصر مقولة الشريعة المرنة صعوبة استنباط المتغيِّر من الثابت. إن الثابت هو العقيدة بصورة كلِّية، وهي الوحي المتموضع في المصحف، والمختبر بمجتمع المدينة الذي أنشأه النبيّ نفسه. والشريعة جزء لا ينفصل عن العقيدة، فهي ثابتة، ناجزة، متعالية، إلهية ليست من صنع البشر.

إن استئناف المجتمع الإسلامي يقضي بتجديد الإيمان بالعقيدة، واستكشاف أوضاع لا نهائية للإِسلام هي مهمة المفكِّر الأصولي.

إن في القرآن نبأ من قبلكم ومن بعدكم كما يقول الإمام علي. لقد تبنى البنَّا وقطب والصدر هذه المقولة.

والإسلام لا يحد بمكان ولا بزمان، فهو خالد، ويلزم تطبيقه إلى الأبد. هكذا نظر الخميني إلى الدين. وهذه النظرة هي في صلب العقل الإسلامي الأصولي المعاصر.

ولكن كيف الطريق إلى وضع هاتين المقولتين في حيِّز التطبيق؟

لم يجد البنَّا غضاضة في مصالحة الإسلام مع العقل الوضعي، وإنتاجاته النظرية في الاجتماع والسياسة. ولكن لا قيمة لما توصَّل إليه العقل الوضعي الغربي ما دام كل ما دعا إليه من وطنية وقومية وبلشفية واشتراكية وعقد اجتماعي واحترام إرادة الأمة قد سبق إليه الإسلام؟

إن مصالحة مثل هذه وإن جاءت خطوة إلى الأمام، إلاَّ أنها رفضت أن تقيم لحضارة الغرب وزناً ذاتياً، يؤدي إلى الأخذ عنها.

وغلب عند قطب على منهج استيحاء الإسلام طابع القطيعة مع العقل الغربي في مجالي الاجتماع والسياسة، وإن كان منهجه لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يتنكر لها. وكما المودودي، حرص قطب على المنهج الذي يعتمر النفس، من الفطرة إلى

التجربة إلى التاريخ الإسلامي، وحذا حذو الجيل الأول، الذي هو الجيل القرآني الخالص.

وجاء الصدر يجمع في أصوليته مصالحة وعنادية مع حضارة الغرب في آنٍ واحد، وتجديداً في منهج استيحاء الإسلام. فلم يدر ظهره لعلوم الغرب، وأثبت أن لا عنادية بين الإسلام وعلومه وحضارة الغرب وعلومها. لكن العنادية تكمن في حقول المعرفة والفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ. وراح يثبت قدرة العقل الإسلامي على استخراج نظريات مختلفة عن النظريات الغربية في المجالات المشار إليها، وفقاً لمنهج التفسير الموضوعي للآيات. فجاءت محاولته هذه خطوة إلى الأمام في تأصيل الإسلام وعصرنته، مع التأكيد على أن الثابت يقود المتحرّك (المتغيّر) عنده.

من حق الإسلام أن يقدم نفسه أنه الأصلح لكل الأزمان. ومن حق مفكّريه أن يخرجوا إلى الساحة يكتشفون حقائق معروفة أو مجهولة ليعلنوها على الملأ. لكن هذا لا يحل المشكلة؛ ذلك لأن القرآن هو علم اللّه بينما النظريات الوضعية هي علم الإنسان وتراكم معارفه، فكيف تصحُّ المقارنة؟ هذا أولاً.

وثانياً، كيف يمكن ابتداء من فكرة مسبقة، تصوّر واقع حافل بالتناقضات والمتغيرات... وهل الفكرة هي التي تطوّر الواقع، أم للواقع قوانينه الداخلية، التي تحرّكهُ، بمعزل عن أي عامل أو محرِّك خارجها؟

والواقع، أننا لا نعثر على إجابات مقنعة عند الأصوليين عن هذين التساؤلين وغيرهما من أسئلة، مما يحملنا على الاستنتاج أن الأصولية بما هي مثالية إسلامية معاصرة في مجال الفكر واجهت صعوبات في استيحاء الإسلام بدءاً من صيغته الثابتة وتطبيقاته على الوقائع الطارئة. وبدا، حتى للأصوليين، أن ثمة استحالة في إعادة إنتاج المثال الإسلامي الأول كما تبدّى مع النبي محمد وخلفائه الراشدين. ويبقى أن التمسك في هذا المثال مرده، في نظرنا، إلى غاية إيديولوجية تعبوية، ترمي دوماً إلى إثبات جدارة الإسلام في قيادة الحياة.

٢ ـ المعنى القرآني: ثابت أم متغيِّر؟: من إشكالية الشريعة المرنة إلى إشكالية المعنى القرآني أو ثبات المفاهيم الواردة في الآيات، يمتحن العقل الأصولي قدرته على مجاراة العقل الوضعي والتفوق عليه.

والملاحظ أن مفكري الأصولية انكبوا على دراسة الآيات المتصلة بالمجتمع. هذا

ما فعله البنّا ممهداً السبيل أمام قطب الذي توسع في تفسير الآيات، والصدر على نحو ما فعل الخميني.

إن مفاهيم العدالة والفقر والغنى نسبية وليست مطلقة، كما رأى الصدر، فإن لها صيغاً متحركة، يبلورها ولي الأمر أو الفقيه.

هكذا حلَّ الصدر الإشكالية. أما البنّا وقطب فقد كان لكل منهما طريقته. فالأول وفَّق بين مفهوم الآية إن دلت على العدل، والشورى، وأهل الحل والعقد، وبين دلالة ألفاظ مثل ديمقراطية، وعدالة ومجلس النواب تماماً كما فعل التوفيقيون الإصلاحيون المسلمون الذين كان محمد رشيد رضا آخر حلقاتهم، وذلك لئلاَّ يصطدم تنظيم «الإخوان المسلمين» بالنظام الملكي. والثاني أوَّلَ هذه المفاهيم لاستخراج نظريات اجتماعية وسياسية غير عابئ بما توصَّل إليه الآخرون.

إن قراءة الآيات عند الأصوليين قراءة جديدة سمحت باستخراج نظريات إسلامية قادرة على التصدي للنظريات الليبرالية والرأسمالية والماركسية حول الثورة والتغيير الاجتماعي.

إن مهمة إعادة «أسلمة» المجتمعات العربية بدت أنها بحاجة إلى إعادة تأصيل المفاهيم القرآنية لتأخذ مكان المفاهيم الوضعية المعاصرة.

ومرة أخرى، لجأ الأصوليون إلى تطوير الطريق المعرفي الأصولي: مقايسة الشاهد على الغائب. وأضحت المقايسة لا تبنى على مجرَّد المدلول اللفظي الذي لا يفي بالغرض، بل لا بدَّ من استخلاص المفهوم انطلاقاً من الظرف الاجتماعي والواقعة الاجتماعية، التي فيها وردت الآية، والبحث عن مصلحة الجماعة في التشريع بما يحفظ روح الشرع نفسه.

ولكن ما انتهت إليه هذه المقايسة أن المفاهيم القرآنية فقدت معناها الأصلي، وأصبحت ملحقة بمفاهيم العصر. وظلَّت محاولات التأويل الأصولي للقرآن قاصرة عن ربط الفرع بالأصل.

وصار من المشروع والمحقّ التساؤل عن يقينية تأصيل المفاهيم القرآنية، وما إذا كانت ذات أصل قرآني، إلهي، أم هي إنتاج من إنتاجات العقل البشري، أقرب إلى الوضعية العقلية منها إلى القدسية الدينية؟ مع العلم أن التجربة تدل على أن العقل الإلهي لا يستمر إلاَّ بالعقل الوضعي البشري.

٣ ـ عقل لا عقل: لا خلاف على العقيدة بما تتضمن من إيمان بالله والرسل

والكتب السماوية واليوم الآخر. لكن الموضوع المثار هو حول دور العقل أو لا دوره في تأصيل الإسلام.

لقد انتهى البنّا وقطب إلى تأصيل نظرة الإسلام السُنّي إلى الحياة، وأثبتا قدرة العقل الإسلامي على استنباط ما اعتبراه حلولاً شرعية لقضايا العدالة الاجتماعية ونظام الحكم والدولة العادلة.

ولم يكتف الصدر بوضع تصوُّر الدولة المثلى بدءاً من النصوص، بل لجأ إلى التجربة التاريخية، يعمل فيها قراءة وفهماً وتحليلاً، كما ظهرت مع الإمام علي إلى الإمام الخميني، ليستخلص نظرية متكاملة في الدولة ونظام الحكم وممارسة السلطات. فجاء العقل، الذي لا إمام سواه عند المعرّي، في خدمة النصّ الممتد على مسافة زمنية مديدة منذ ظهور الإسلام إلى عصرنا هذا.

والأصولية الإسلامية المعاصرة، إجمالاً، نظرت إلى الدين من موقع العقل في استخلاص سنن الحياة وقواعد بناء الاجتماع الإسلامي الفاضل. كما فعلت الأشعرية، وضعت الأصولية العقل في المرتبة الثانية بعد النصّ، وأحسنت توظيفه في خدمة العقيدة والشريعة على حدّ سواء.

كان العقل بقوانينه الطبيعية ومنهجه الاستقرائي والاستنباطي معاً في خدمة تثبيت الإيمان بأركان الدين عند محمد باقر الصدر. وفي مجال بناء الحياة استناداً إلى الشريعة عنده. وعند نظيريه البنّا وقطب، نلمس مواقف فكرية رافضة للأفكار القومية والليبرالية والماركسية. فالعقل هنا، لم يفلح في بناء التحديث المجتمعي على قواعده، فمرجعية التحديث في الماضي. والتحديث يكون إسلامياً أصيلاً نابعاً من الهوية أو لا يكون.

فالعقل الأصولي ظل مرتهناً لفكرة التقدم الأصلية في الإسلام التي ظهر مثالها الخالد في العصر التأسيسي الأول. ولم يزل أنموذجاً يقتدى به في كل زمانٍ لاحق.

يعرف العقل أو لا يعرف تلك هي الإشكالية ـ الملتبسة معرفياً لدى الأصولية الإسلامية. فماذا يعني التمسك بالنص: هل العقل لا يعرف أم «يعرف» في خدمة النص؟

الجامع المشترك عند الأصوليين هو تقيُّدهم الشديد بالنصّ؛ قرآناً وسُنَّة وتراثاً إمامياً وسلفياً.

إن النصّ يكتسب صدقيته ويقينه من مصدره المتعالي، فهو فوق التجربة، قبلي.

أمّا العقل فأحكامه بعدية، إن في استنباط الأحكام الشرعية (الفقه) أو في استقراء القواعد العامة (النظريات).

اختارت الأصولية، إيثاراً، عقل النصّ. ووضعت عقل الإنسان في خدمته، فالعقل الأصولي هو نصّي، بالدرجة الأولى، وفيه تكمن الصعوبات والالتباسات قبل أن تظهر على مستوى آخر، هو مستوى المقابلة أو التضايف مع تصورات العقل البشري الوضعي غير المحكوم أصلاً بالنص. والخلاصة أن العقل الأصولي ملتبس ماهية وتشكلاً وعملاً وتنظيراً، تماماً كما هي حال كل عقل يستمد من الميتافيزيقا، فلسفية كانت أم دينية، ضوابطه ومشروعية أحكامه، من دون أن يكترث بالتجربة التي تحكم للشيء أو عليه.

يتضح من ذلك أنه كان الأحرى بهذه الأصولية، أن تفتح قلبها وعقلها، في مجال الحكم الشرعي، كما فعلت في مجالات العلوم الطبيعية والرياضية والتكنولوجيا، للعقل العملي الإنساني الذي أنتج قواعد في الأخلاق والسياسة والإدارة والاقتصاد والإنتاج وتنظيم المجتمع ومعالجة مشكلات الإنسان من الفقر إلى توزيع الثروة وتحقيق العدالة.

كان يمكن الأصولية أن تجاهر، إضافة إلى دينيتها، بدينونتها، لا بمعنى الإسلام ديناً ودنيا، وحسب، بل بمعنى الإقرار «بالاستقلال التكاملي» بين الدين والدنيا وفقاً للحديث المأثور عن النبي محمد نفسه «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فلو سلّمت الأصولية بمنجزات العقل في تدبير حياة البشر لكانت قد حرّرت نظرياتها من الدوغمائية المغلقة، وفتحت باب العقل الإسلامي، من وجهة نظر الإسلام نفسه، على آفاق علمانية، لا تجافي الحقيقة الدينية في أفقها الإيماني المفتوح على تفسير عِلَل الوجود والخلق. وتتآلف، بلا صعوبات أو عقبات إيديولوجية، مع الحقيقة الدنيوية في أفقها الحاضر المفتوح على أنماط في تدبير الحياة والسلوك والأخلاق، شيمتها العامة التغيُّر والتكيُّف مع الأحوال ومقتضاها.

... وبعد، فالأصولية الإسلامية، على مستوى الفكر، وبالرغم من نهجها المتسنن، ابتدعت إيدلوجية وضعية في النظرة إلى الإنسان والمجتمع، ولم تفلح في إعادة «المثال ـ الأنموذج» على الأرض. وحفرت في عمق المجتمعات العربية والإسلامية انقسامات، حتى على المستوى الديني نفسه. وكان من نتائج ذلك حروب تبدأ ولا تنتهي، وتدمير للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في إحراز التقدم الاجتماعي.

والجديد الذي قدّمته هذه الدراسة يتلخص في تبيان إشكاليّات الأصولية

الإسلامية المعاصرة، وهي تقدم أطروحات نظرية شاملة تنير الطريق أمام المجتمعات العربية للتخلص من ربقة الظلم والتخلف ومواكبة العصر، وتهافت هذه الأطروحات علي مستوى بنيانها الداخلي بخروج الفرع على الأصل، وفي اصطدامها غير المبرَّر مع إنجازات البشر في مجال تنظيم حياتهم.

وإلى ذلك، فتحت الدراسة الآفاق لموضوعات تتصل بالتفسير والتأويل للقرآن الكريم وفقاً لقواعد ألسنية معاصرة ومناهج تاريخية وإناسية، وقراءات متجددة لكل التراث الكلاسيكي الإسلامي.



الملحق رقم (١)
ملحق ثبت هوية للأعلام

هنا، ثَبَتُ هويّة يشتمل على نبذ عن حياة وأعمال الأعلام الثلاثة المدروسين في الأطروحة حسن البنّا، سيِّد قطب ومحمد باقر الصّدر. وفيه سنتناول المحطات البارزة من حياتهم، التي أثّرت في تكوين اتجاهاتهم الإسلامية. والغرض منه الكشف عن العوامل المؤثّرة في آرائهم وأطروحاتهم، والتي عالجناها في الدراسة.

١ ـ حسن البنّا: (١٣٢٤ هـ/ ١٩٠٦ م ـ ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م)

ولد حسن أحمد عبد الرحمن البنّا «الساعاتي» عام ١٩٠٦م في مدينة المحمودية بمديرية البحيرة، وهي المديرية التي أنجبت من قبل الإمام محمد عبده. والده مأذون وإمام وخطيب مسجد القرية، «وقد مارس أيضاً مهنة إصلاح الساعات، ومن هنا كان لقبه الساعاتي»[١].

كان الأب أحمد شيخاً ورعاً «درس الأدب على يد الشيخ محمد عبده وألف عدة كتب دينية وعنده مكتبة إسلامية كبيرة»[٢].

أنجب الشيخ أحمد خمسة أبناء أكبرهم حسن «الذي حرص أبوه فيما بعد أن يؤكد أن مولده وطفولته قد أحاطت بهما هالات من الخوارق والكرامات»[٣].

عندما بلغ الطفل حسن الثامنة من عمره دفع به أبوه إلى «كتّاب القرية حيث تتلمذ على يد أزهري شديد التديُّن هو الشيخ محمد زهران»[٤].

---

(١) رفعت السعيد، حسن البنّا، مؤسس حركة «الاخوان المسلمون» متى... كيف... لماذا؟، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٥٢.

(٢) محسن محمد، من قتل حسن البنّا؟، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٩.

(٣) السعيد، المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٣.

ومن الكتّاب إلى المدرسة الابتدائية في سن الثانية عشرة، حيث «رأس جمعية السلوك الاجتماعي، وأنشأ مع زملائه «جمعية منع المحرمات» التي يبعث أعضاؤها برسائل لمن يرتكبون منكراً»[٥].

وفي المدرسة الابتدائية انضم إلى الجمعية «الحصافية»، فأصبح صوفياً «يحضر حلقات الذكر ويهتز في صفوفها مع رجال أكبر منه سناً»[٦].

وفي سن الرابعة عشرة يلتحق حسن البنّا «بمدرسة المعلمين الأولية بدمنهور فيدرس الفقه الإسلامي ويحفظ ١٨ ألف بيت من الشعر»[٧].

وفي هذه الفترة، انكب على دراسة كتب الفقه الإسلامي. واصطدم الفتى بكتاب أبي حامد الغزالي **إحياء علوم الدين** ويصطدم بما يقوله الغزالي في أن التعليم يجب أن يقتصر على ما هو ضروري «لتحقيق الواجبات الدينية واكتساب الرزق» ويتساءل الفتى في حيرة عن مدى استمراره في الدراسة بمدرسة المعلمين الأولية... وبعد تردد واصل الفتى دراسته في المعلمين الأولية حتى تركها في عام ١٩٢٣ ليلتحق بدار العلوم»[٨]. وهناك حفظ القرآن و«السنة المحمدية وديوان المتنبي»[٩].

وفي هذه البيئة تبلورت في نفس البنّا الدعوة إلى اللّه وشغلت تفكيره. سنة ١٩٢٧ تخرَّج البنّا من دار العلوم، وكان ترتيبه الأول، و«عينٌ مدرِّساً بمدينة الإسماعيلية على قناة السويس، فانتقل إليها وبدأ نهجاً مدروساً في الدعوة، فكان يتصل بالناس في المقاهي، ثم ينتقل بهم إلى المسجد باذلاً جهده في تجاوز الخلافات التي كانت تسود المجتمع الإسلامي آنذاك، واستطاع أن يرسي دعائم دعوة إسلامية متميزة حيث تعاهد مع ستة من إخوانه على تشكيل أول نواة لجماعة الإخوان المسلمين، وكان ذلك في شهر ذي القعدة ١٣٤٧ هجرية ـ آذار/ مارس ١٩٤٨ ميلادية»[١٠].

أصبح على البنّا ان يجمع بين التدريس، الذي آثر عليه منحة تخصص خارج مصر، والدعوة والتبشير في الإسماعيلية التي بنى فيها مؤسسات الجماعة وأقام

---

(٥) محمد، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٦) السعيد، المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٧) محمد، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٨) السعيد، المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٩) محمد، المصدر نفسه، ص ١١.

(١٠) انظر نبذة عن حياة الإمام الشهيد في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٥.

مسجداً وداراً للإخوان، ثم معهد حراء الإسلامي، ومدرسة أمهات المؤمنين. وفي عام ١٩٣٢ انتقل البنّا إلى القاهرة، «وبانتقاله إليها ينتقل المركز العام للإخوان المسلمين. وكان يقوم برحلات متتابعة إلى الأقاليم يصحب فيها إخوانه الجدد يربيهم على خُلُق الدعوة ويؤهلهم للقيام بأعبائها، وكان يتابع عمله هذا بدأبٍ وتفانٍ حتى غطت جماعة الإخوان المسلمين القطر المصري كلّه»[١١].

في هذه الأثناء كان الفتى الشيخ حائراً يبحث عن مشورة لدى الجيل الأكبر سناً من علماء الدين. «وفي المكتبة السلفية تعرَّف على مديرها محيي الدين الخطيب ثم تعرف على الشيخ رشيد رضا... وأيضاً بفريد وجدي وأحمد تيمور باشا محاولاً أن يستلهم من هؤلاء طريقاً جديداً للعمل من أجل الإسلام»[١٢].

وشاء البنّا لحركته الجديدة أن تتميز عن الجمعيات الدينية والكشفية والحزبية، فخاطب «الإخوان» قائلاً: أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً، ولا هيئة موضوعية الأهداف محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة ينجيه بالقرآن، ونور جديد يشرق فيبدل ظلام المادة بمعرفة الله»[١٣].

حتى إنه عندما أنشأ «فرق العمل» أي الجوَّالة، وهي منظمة شبه عسكرية حوَّلها إلى جمعية الكشافة العامة، فتحرر بذلك من محاولات الملك فاروق وحركة الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر، حلّ الأحزاب والجمعيات. «وعندما أصدر الملك فاروق قراره عام ١٩٣٧ بحل تنظيمات القمصان الزرقاء، والقمصان الخضراء التابعين لحزبي الوفد ومصر الفتاة لأنهما شبه عسكريتين لم ينطبق القرار، على «فرق العمل» لأنها تتبع الكشافة»[١٤].

أصدر الإمام البنّا مجلة **الإخوان المسلمون**، ثم مجلة **النذير** وكان جلّ اهتمامه منصباً على التربية ونشر الدعوة. «يزور الشيخ البنّا المقر الرئيسي بالقاهرة صباحاً ليترك تعليمات بنظام العلم اليومي، ويتجه إلى مدرسة عبَّاس بالسبتية يؤدي عمله كمدرِّس. وبعد عودته من المدرسة يتوقف في المركز، ثم يعود إليه مرة ثالثة في المساء»[١٥].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٦.
(١٢) السعيد، حسن البنّا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمون» متى... كيف... لماذا؟، ص ٥٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(١٤) محمد، من قتل حسن البنّا؟، ص ١٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧.

سيقت ضد البنّا منذ أن بدأ دعوته اتهامات كثيرة. فقيل إنّه شيوعي ووفدي وجمهوري ضد الملك فؤاد. وقال تقرير للسفارة البريطانية «تلقت جماعة الإخوان مساعدة من دول المحور - ألمانيا وإيطاليا - بين عامي ١٩٣٤ و١٩٣٩ مما حدا بالبنّا أن يصبح من العناصر النشيطة المعادية لبريطانيا»[١٦].

ومع اشتداد ساعد حركة «الإخوان»، راح «المرشد العام» يوجه الرسائل والنصائح للملك فؤاد وابنه الملك فاروق من بعده ولرؤساء الحكومات المتعاقبة داعياً إلى الأخذ بتعاليم الإسلام. وعندما أعلن فاروق ملكاً على مصر عام ١٩٣٦ استقبله «الإخوان في محطات السكك الحديد على طول الطريق بين القاهرة والاسكندرية ويهتف جوّالتهم في قصر عابدين قائلين: نهبك بيعتنا وأولادنا»[١٧].

قامت دعوة البنّا على مراحل ثلاث: التعريف أي الدعوة، و«التكوين» أي إعداد الجيل القادر على تحمل أعباء الجهاد النفسية والعسكرية، والتنفيذ أي نقل الخطة إلى التطبيق عبر العمل المتواصل.

حدّد البنّا عام ١٩٣٨ محطة للتنفيذ، فانتقل إلى العمل السري العسكري، وكان أن دبّرت مؤامرة له. «ففي مساء ١٢ شباط ١٩٤٩ نكبت الجماعة بمرشدها، إذ اغتيل في بيت جمعية الشباب المسلمين، في القاهرة»[١٨]. واتهم أتباع الملك فاروق باغتياله.

منذ بدأت جماعة الإخوان عام ١٩٢٨ حتى مصرع الشيخ البنّا عام ١٩٤٩ «واجه ١٢ رئيساً للوزارة هم مصطفى النحاس ومحمد محمود وعلي يكن وإسماعيل صدقي وعبد الفتاح يحيى وتوفيق نسيم وعلي ماهر وحسن صبري وحسين سري وأحمد ماهر ومحمود فهمي النقراشي وإبراهيم عبد الهادي»[١٩]. فضلاً عن السفراء والمندوبين السامين البريطانيين.

ترك البنّا بصماته على جيل الحركات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي منذ الثلاثينيات إلى أيامنا هذه. وشكّلت كتبه وخطبه ورسائله معيناً تنهل منه هذه الحركات في الدعوة إلى الإسلام وفي الجهاد من أجله. ومنها: «دعوتنا، إلى أي

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٨) يوسف أسعد داغر، **مصادر الدراسة الأدبية** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٢٠٩.

(١٩) محمد، المصدر نفسه، ص ٢٣.

شيء ندعو الناس؟ نحو النور، هل نحن قوم عمليون؟ المنهاج، المناجاة، المأثورات، عقيدتنا، رسالة المؤتمر الخامس، العقائد، إلى إخوان الكتائب، رسالة المؤتمر السادس، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، بين الأمس واليوم، نظام الأسر ورسالة التعليم، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، دعوتنا في طور جديد»[٢٠].

٢ ـ سيِّد قطب: (١٣٢٤ هـ/١٩٠٦ م ـ ١٣٨٧ هـ/١٩٦٦م)

هو سيِّد بن الحاج قطب بن إبراهيم. ولد في «قرية قها الواقعة في محافظة أسيوط»[٢١]، عام ١٩٠٦، وهو عام مولد حسن البنَّا. والأسرة التي خرج منها سيِّد قطب «ليست عظيمة الثراء، ولكنها ظاهرة الامتياز، والأب من قراء الصحف، وعضو في لجنة الحزب الوطني بالقرية، والأم سيدة متدينة من أسرة عريقة»[٢٢].

دخل إلى المدرسة، «وهو في السادسة وحفظ القرآن وهو في العاشرة»[٢٣]. عام ١٩٢١ هاجر سيد قطب إلى القاهرة «ليكمل تعليمه بمدرسة عبد العزيز الأولية»[٢٤]. بعدها دخل قطب كلية «دار العلوم» ليتخرج منها مجازاً في اللغة العربية وآدابها، بعدما أمضى فيها أربع سنوات يدرس التاريخ والجغرافيا والأدب العربي واللغة الإنكليزية وعلم الاجتماع وعلم التربية والرياضيات والفيزياء والفلسفة والدين»[٢٥]. وكان ذلك عام ١٩٣٣.

تدرج سيِّد قطب في العمل بوزارة المعارف، إلى أن أصبح «مفتشاً بالتعليم الابتدائي عام ١٩٤٤، ثم في الإدارة العامة للثقافة التي كان يرأسها أحمد أمين»[٢٦]. لكن ذلك لم يمنعه من أن يشق طريقه ككاتب مرموق «إلى جانب طه حسين وعباس محمود العقاد ومصطفى صادق الرافعي، وإنَّما أخذت مقالاته تظهر في نفس

---

(٢٠) داغر، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢١) مهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٤٣.

(٢٢) محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٦٣.

(٢٣) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٥٧٣.

(٢٤) دياب، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٥) فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**، ص ٤٦.

(٢٦) دياب، المصدر نفسه، ص ٦٧.

المجلات التي تنشر مقالات هؤلاء الكتّاب الكبار»[٢٧].

في نهاية عام ١٩٤٨ يسافر في بعثة دراسية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك أتيح له لأول مرة الاحتكاك عن كثب بالحضارة الغربية، وخلص إلى حكم مؤداه أن «العبقرية الأميركية كلها قد تجمعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج، بحيث لم تبقَ فيها بقية تتيح شيئاً في حقل القيم الإنسانية الأخرى»[٢٨].

وحين عاد إلى مصر في آب/ أغسطس ١٩٥٠، قرّر أن يكرّس نفسه للكتابة، وتحوّل إلى الإيديولوجية الإسلامية. وفي هذه المرحلة «نراه لا يدعو فقط إلى معالجة الموضوعات الأدبية بروح إسلامية، وإنما إلى استقاء هذه الموضوعات مباشرة من الإسلام»[٢٩].

ويمكن اعتبار الفترة الممتدة من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٦٥ فترة النضال السياسي والإيديولوجي والكتابي في صفوف حركة «الإخوان المسلمين»، وهي بالنسبة إليه ميلاد جديد وانفصال تام عن الماضي. وبقي يردد بعد ذلك «لقد ولدت في العام ١٩٥١»، وفي عام ١٩٥٢ تم انتخابه عضواً في المجلس القيادي للإخوان المسلمين «مكتب الإرشاد»، وعيِّن رئيساً لقسم الدعوة الإسلامية «نشر الدعوة». وفي الشهور التي سبقت ثورة ١٩٥٢ والتي أعقبتها مباشرة، خلال شهر العسل القصير بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين، كان قطب يلتقي بانتظام مع جمال عبد الناصر. وفي آب/ أغسطس ١٩٥٢، ترأس سيد قطب مؤتمراً عن «التحرر الفكري والروحي في الإسلام»، شهدته كل الشخصيات الهامة في قاهرة الثورة، حيث لقي ترحيباً حاراً من قبل كل من عبد الناصر ومحمد نجيب، أول رئيس مصري بعد الانقلاب»[٣٠].

لقد هلّل سيّد قطب مع كثير من «الإخوان» لثورة يوليو الناصرية لكن علاقة الإخوان بعبد الناصر سرعان ما تبدّلت. وفي هذا يقول الشيخ محمد الغزالي أحد قادة «الإخوان» بعد اغتيال حسن البنّا إنَّ: «السبب الرئيسي أن عبد الناصر بدا وكأنه يريد الانفراد بالسلطة وحده، والابتعاد عن فكر «الإخوان» بشكل نهائي. كان الخلاف سياسياً: من يريد أن يحكم؟... وإذ أردنا الاختصار قلنا إنَّ عبد الناصر

---

(٢٧) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٨) دياب، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٩) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٠) جيل كيبل، **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**، ترجمة أحمد خضر (بيروت: دار الكتاب الحديث؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٣٢.

أراد أن يحتكر السلطة وحده»[٣١].

ومع أحداث تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤، والتي تمت فيها محاولة اغتيال جمال عبد الناصر، وهو يلقي خطاباً له في ميدان المنشية بمدينة الإسكندرية. والتي بدئ على أثرها في اعتقال أعضاء الجماعة (الإخوان)، وتشكيل (محكمة الشعب) لمحاكمة زعمائهم. «كان نصيب سيد قطب خمسة عشر عاماً من الأشغال الشاقة، قضى أغلبها في مستشفى السجن الملحق به لسوء صحته»[٣٢].

في فترة السجن هذه يتصلب عود قطب الفكري، ويذهب بعيداً في تفكيره الراديكالي الإسلامي، متأثراً بالفكر الإسلامي الناشئ في الهند وباكستان ممثلاً في أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي. فجاءت كتاباته في **هذا الدين**، و**المستقبل لهذا الدين**، و**معالم في الطريق**، تصب في هذا الاتجاه الحاسم في القطع مع الثقافة الإسلامية الكلاسيكية.

أمضى قطب عشر سنوات في سجن «ليمان طرة» وأعفي من السنوات الخمس الأخرى لأسباب صحية وبعد «تدخل الرئيس العراقي آنذاك عبد السلام عارف شخصياً لدى الرئيس عبد الناصر عند زيارته للقاهرة عام ١٩٦٤»[٣٣].

وفي ٣٠ آب/ أغسطس عام ١٩٦٥ أعلن عبد الناصر أن «مؤامرة جديدة للإخوان المسلمين كشف النقاب عنها» فأعيد اعتقال سيِّد قطب باعتباره الرأس المدبر للمؤامرة. بتهمة ترؤس تنظيم سري للثأر من التنكيل الذي أصاب «الإخوان» بدءاً من عام ١٩٥٤.

وفي هذا يقول قطب: «كنت أمام أمرين: إمَّا أن أرفض العمل معهم... وهم لم يتكونوا على النحو الذي أنا مقتنع به، فلم يتم تكوين الأفراد وتربيتهم وتوعيتهم قبل أن يصبحوا تنظيماً وقبل أن يأخذوا في التدريب الفعلي على بعض التدريبات الفدائية.. وإمَّا أن أقبل العمل على أساس تدارس ما فاتهم من المنهج الذي أتصوره للحركة وعلى أساس إمكان ضبط حركاتهم بحيث لا يقع اندفاع في غير محله.. وقرَّرت اختيار الطريق الثاني والعمل معهم وقيادتهم...»[٣٤].

(٣١) محمد الغزالي، «نصف قرن من الاعتدال،» مقابلة، **الوسط** (١٨ آذار/ مارس ١٩٩٦).

(٣٢) دياب، **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**، ص ٧٤.

(٣٣) فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٣٤) سيِّد قطب، **لماذا أعدموني؟**، كتاب الشرق الأوسط ([د.م.]: الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، [د.ت.])، ص ٤٦ ـ ٤٧.

هذا الكلام قاله قطب في المحكمة، لكن الحكم صدر عليه وعلى مجموعة من رفاقه «وتم إعدامه في ٢٦ آب/أغسطس ١٩٦٦»[٣٥]. وقد كتبت زينب الغزالي تقول: «إذا أردت أن تعرف لماذا حكم على سيِّد قطب بالإعدام، فاقرأ «معالم في الطريق»[٣٦].

ترك سيِّد قطب بصماته على الحركات الإسلامية المعاصرة، وتحوَّلت كتاباته ومواقفه ومؤلفاته الى مادة دراسية تحكم فكر وسلوك هذه الجماعات. والمعروف أن لقطب مؤلفات وقصصاً وروايات ودراسات إسلامية، نذكر في ما يلي أهمها:

«١ ـ البحوث النقدية: مهمة الشاعر في الحياة (١٩٣٢). ٢ ـ في القصة: طفل في القرية. وهي قصة حياته. ٣ ـ الكتب الدينية: **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٤٨)، **معركة الإسلام والرأسمالية** (١٩٥٠)، **السلام العالمي والإسلام** (١٩٥١)، **نحو مجتمع إسلامي** (١٩٥٢)، **في ظلال القرآن** (١٩٥٣ ـ ١٩٦٤)، **خصائص التصوّر الإسلامي**، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، **دراسات إسلامية**، **هذا الدين**، **المستقبل لهذا الدين**، **معالم في الطريق** (١٩٦٥)»[٣٧].

٣ ـ محمد باقر الصّدر: (١٣٤٣ هـ / ١٩٣٥ م ـ ١٣٩٨ هـ/ ١٩٨٠ م)

ولد الإمام محمد باقر الصدر في مدينة الكاظمية، وهي إحدى العتبات المقدسة عند الشيعة في العراق، ففيها قبر الإمامين موسى الكاظم ومحمد الجواد، وذلك سنة ١٣٤٣ هـ/ ١٩٣٥، في «بيت اشتهر بالعمل والتقوى وتمتد أصوله الى جبل عامل في لبنان الجنوبي»[٣٨] وتحديداً في بلدته معركة.

هو ثاني إخوة ثلاثة أكبرهم حجة الإسلام «المرحوم السيّد إسماعيل، وثانيهم الإمام الشهيد، وثالثهم السيِّدة بنت الهدى رفيقة أخيها في الشهادة»[٣٩].

تربطه صلة قرابة بالإمام السيّد موسى الصدر مؤسس حركة أمل في لبنان، فهو زوج شقيقته.

عرف السيد محمد باقر الصدر بالنبوغ المبكر منذ الأيام الأولى لدراسته. وصل

---

(٣٥) دياب، **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**، ص ٧٧.

(٣٦) كيبل، **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**، ص ٣٤.

(٣٧) فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**.

(٣٨) انظر نبذة عن حياة محمد باقر الصّدر في: **السفير**، ٤/ ٤/ ١٩٨٠.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه.

الى درجة «الأساتذة الكبار في النجف الأشراف ابتداء من سنة ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩م)»[٤٠]. حتى أصبح من أبرز الوجوه الدينية في النجف بعد المرجع الإسلامي الشيعي الأعلى المجتهد الأكبر أبي القاسم الخوئي.

أحدث تجديداً في مناهج الحوزات العلمية التي تدرس للطلبة من مختلف بلدان العالم الإسلامي، لاسيّما علماء الشيعة. فأضاف على «البرامج الحوزوية علوماً تنسجم مع الفكر المعاصر وتجعل طالب العلم قادراً على هضم كل التيارات الفكرية المعاصرة كي يتبين مواقع الخلل والفساد فيها، فيهدمها ليبني على أنقاضها فكر الإسلام الصحيح»[٤١]. فأنشأ المدارس لهذه الغاية، وأبرزها «مدرسة العلوم الإسلامية في النجف الأشرف، والتي كان الهدف منها تربية طالب العلم»[٤٢].

مع نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات، اتخذ الصدر في سلوكه العملي منحى ثورياً، نضالياً؛ فقرَّر على المستوى الفكري التصدّي لموجة الاجتياح الشيوعي للعراق، قبل أن تتصاعد عنده حدة المعارضة السياسية والدينية لنظام الحكم ما بعد الملكي في العراق، ولاسيما حكم حزب البعث العربي الاشتراكي.

إن كتابي الصدر **فلسفتنا** و**اقتصادنا** اللذين صدرا في عام ١٩٥٩ و ١٩٦١ على التوالي زادا من شهرة الصدر المتنامية وسمعته الفكرية والإيديولوجية، وذلك في مواجهة الأفكار الالحادية الماركسية والوجودية والرأسمالية، ولوقف «المد الأحمر» الذي كان يقوده الحزب الشيوعي ومن ورائه روسيا كلها، ورأى «السيد الشهيد أن الشيوعية اجتاحت الساحة، والمرجعيات لم تكن قد أوجدت من يفهم مواجهة هؤلاء»[٤٣].

وفي المجال السياسي، أسس محمد باقر الصدر في العراق حزب الدعوة الإسلامية عام ١٩٥٩ (والبعض يقول عام ١٩٥٧)، الذي أصبح «في ما بعد حزباً شيعياً أممياً مركزه الرئيسي في العراق، وفروعه تنمو في لبنان وبلدان الخليج العربي وباكستان وأفغانستان»[٤٤].

---

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) محمد جعفر شرف الدين، «الإمام الصدر: «مرجعاً ومفكراً إسلامياً وشهيداً»: محاضرة،» **البلاد** (بيروت)، السنة ٥، العدد ٢٣٠، (نيسان/أبريل ١٩٩٥).

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) حسن صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

أتى الصدر من الحوزة الى السياسة، فشكّل حزب الدعوة إطاراً سياسياً ـ دينياً لاستقطاب شيعة العراق الذين تمسكوا بأصلهم العربي «وافتخروا بمحمد باقر الصدر الذي شعروا أنه واحد منهم. وكانت للصدر هالة من الكاريزما، وكان أبرز شخصية مثقفة بين العلماء الراديكاليين الشيعة في عراق ما بعد الحكم الملكي، ويقال إنَّه أصبح في وقت من الأوقات، إبَّان الستينات، قائد حزب الدعوة ثم فقيه الحزب»[٤٥].

وفي أواخر الستينيات بدأ الخلاف يتفاقم مع الحكم القائم في العراق، الأمر الذي أدى كما يروي الشيخ محمد مهدي شمس الدين الى ملاحقة السيد محمد باقر الصدر. فقد جاء في نعي للشيخ شمس الدين أذاعه مساء ٢٣/ ٤/ ١٩٨٠: «منذ اثنتي عشرة سنة لاحقه النظام الحاكم في العراق. فمنع من إقامة الصلاة في فترات كثيرة، ومنع من التدريس واعتقل عدة مرات، ثم وضع في الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف وحيل بينه وبين الناس تماماً منذ ثمانية أشهر»[٤٦].

برز محمد باقر الصدر بقوة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، وكانت له صلات قوية بالإمام الخميني، وله أتباع ومؤيدون في العاصمة الإيرانية، وكان من معارضي الحرب العراقية ـ الإيرانية، الأمر الذي سرَّع باعتقاله هو وشقيقته بنت الهدى من قبل السلطات العراقية، ووضعه في سجن خاص خارج النجف الأشرف، وسط تكتم حول ظروف اعتقاله ومصيره. وفي غمرة القلق الذي انتاب زعماء الشيعة في العالم كشفت حركة التحرير الإسلامي في العراق الخميس في ١٧ نيسان/ أبريل ١٩٨٠ أن حكم الإعدام نفذ في التاسع من نيسان/ أبريل ١٩٨٠ بمحمد باقر الصدر وشقيقته الكاتبة بنت الهدى»[٤٧]، وتدعى فاطمة الصدر.

وبعد لغط وبلبلة أصابت المسلمين الشيعة في العالم باعتبار السيد محمد باقر الصدر ثاني مرجع مقلَّد بعد الإمام أبي القاسم الخوئي في النجف الأشرف، أكد الإمام الخميني في ٢٢ نيسان/ أبريل نبأ اغتياله، فعمَّ الحزن في العراق ولبنان وإيران والبحرين وسارت تظاهرات. وكان من نتائجها في لبنان أعمال دموية بين عناصر من حركة «أمل» وأخرى من حزب البعث العربي الاشتراكي الموالية للنظام العراقي.

---

(٤٥) إسحق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي، سلسلة دراسات؛ ٨ (دمشق: دار المدى، ١٩٩٦)، ص ٢٤٢.

(٤٦) محمد مهدي شمس الدين، «نعي الإمام الصدر،» **السفير**، ٤/ ٤/ ١٩٨٠.

(٤٧) **السفير**، ١٨/ ٤/ ١٩٨٠.

وأعلن الحداد عليه في إيران ولبنان، واعتبره الشيخ شمس الدين الشهيد الثالث بعد الشهيد الأول محمد بن مكي الجزّيني، والشهيد الثاني زين الدين الجباعي[٤٨].

وكان من نتائج هذا الاغتيال أن منيت المعارضة العراقية والتيارات الأصولية بنكسة خطيرة «وتحطمت قوة حزب الدعوة في العراق أساساً بعد الحملة الشعواء التي شنَّها البعث ضد التنظيم، بالغة ذروتها في نيسان/أبريل ١٩٨٠ بإعدام الصدر، رمز المعارضة الشيعية لعراق صدام»[٤٩].

وبالرغم من أن محمد باقر الصدر لم يتجاوز العقد الخامس من عمره، فإنه أغنى المكتبة الإسلامية بمؤلفات اقتصادية وفلسفية وفقهية أحيت الإسلام، وسدت نقصاً في الثقافة الإسلامية في هذا العصر. فبعد **فلسفتنا واقتصادنا**، وضع أطروحة «البنك اللاربوي في الإسلام» بناء على «طلب من بيت التمويل الكويتي، وأيضاً كتب في حقول مختلفة في التفسير فوضع الأصول التي تحكم عملية تفسير القرآن الكريم»[٥٠]. ومن مؤلفاته القيّمة: **دروس في علم الأصول** (جزءان)، **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت**، **الأسس المنطقية للاستقراء**، **غاية الفكر في أصول الفقه**، **موجز في أصول الدين**، **المدرسة القرآنية**، **الإسلام يقود الحياة**، **نشأة الشيعة والتشيع**.

---

(٤٨) **السفير**، ٢٤/ ٤/ ١٩٨٠.

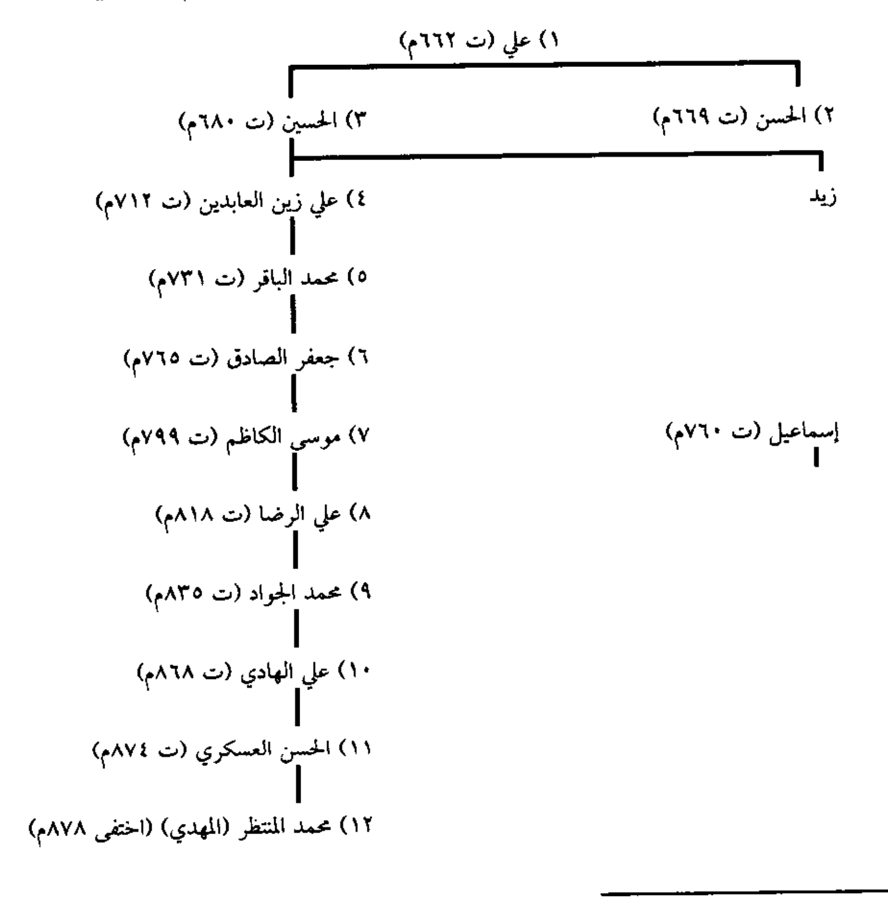
(٤٩) نقاش، **شيعة العراق**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٥٠) شرف الدين، «الإمام الصدر: «مرجعاً ومفكراً إسلامياً وشهيداً»: محاضرة».



الملحق رقم (٢)
نسب الأئمة الاثني عشر

في ما يلي لائحة تظهر الأئمة الاثني عشر وتسلسلهم الزمني[(١)]



(١) انظر: فيليب خوري حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة جبرائيل جبور وإدوارد جبرا جرجي، ط ٥ (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ٥١٤.



المراجع

١ - العربية

كتب

آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**. لندن؛ روما: دار مواقف عربية، ١٩٩٤.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٦٧.

ـــــــ. **صحة أصول مذهب أهل المدينة**. تحقيق حجازي السقا. [د. م.]: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨.

ـــــــ. **مجموعة الرسائل الكبرى**. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، ١٩٦٦.

ـــــــ. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــ ومحمد بن عبد الوهاب. **مجموعة التوحيد**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. ط ٣. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.

ابن عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله بن محمد. **التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق**. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٤.

ابن عثيمين، محمد بن الصالح. **المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**. مع تعليقات الشيخ عبد العزيز بن باز؛ تحقيق وتخريج أبو محمد أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم. الرياض: مكتبة الطبرية، [د. ت.].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦. ١٥ ج.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. **الفهرست**.

أبو ريان، محمد علي. **تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة**. ط ٤. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

أرسطوطاليس. **السياسة**. نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

ــــــ. **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

ــــــ. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

الاقتصاد السياسي. نقله عن الروسية فؤاد مرعي وبدر الدين السباعي. ط ٢. دمشق: دار الجماهير، ١٩٧٢.

ألياد، مارسيا. **الحنين إلى الأصول**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار قابس، [د. ت.].

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ــــــ. **ضحى الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]. ٢ ج.

ــــــ. **ظهر الإسلام**. ط ٣. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ــــــ. **فجر الإسلام**. ط ١١. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.

ــــــ. **يوم الإسلام**. القاهرة: مكتبة الخانجي؛ بيروت: المكتب التجاري؛ بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].

الأمين، حسن. **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**. ط ٥. بيروت: دار التعارف، ١٩٩٥-١٩٩٨. ٩ ج.

إنجلز، فريدريك. **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**. بيروت: دار النداء، [د. ت.].

الأنصاري، محمد جابر. **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام: مكونات الحالة المزمنة. نظرة المغايرة في خصوصية الاشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

أنصاريان، علي. **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**. [دمشق]: المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية، ١٩٨٥.

إيفنز - برتشارد، إ. **الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٤.

بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٧١-١٩٧٣]. ٢ ج.

برنارد، لويس. **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**. راجعه وقدم له خليل أحمد خليل. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠. (السلسلة التاريخية)

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي. ط ١١. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨.

البستاني، بطرس. **محيط المحيط: قاموس للغة العربية**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣.

البغدادي، عبد القاهر. **الفَرق بين الفِرَق**. ط ٣. بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

البنا، حسن. **حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا**. سجلها وأعدها للنشر أحمد عيسى عاشور. القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٥.

ـــــــ. **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا**. ط ٤. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١.

ـــــ. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤.

بيرك، جيمس. **عندما تغير العالم**. ترجمة ليلى الجبالي؛ مراجعة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤. (عالم المعرفة؛ ١٨٥)

بيلت، جان ماري. **عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة**. ترجمة محمد عثمان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤. (عالم المعرفة؛ ١٨٩)

تفسير الجلالين.

الجابري، محمد عابد. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: دار صعب، ١٩٦٨. ٣ ج.

جار الله، زهدي. **المعتزلة**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، [١٩٧٤].

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. طبعة جديدة. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

جيمس، وليم. **مختارات من كتب وليم جيمس**. [بيروت]: الجامعة اللبنانية، ١٩٨٠. (سلسلة نوابغ الفكر الغربي)

حتي، فيليب خوري. **تاريخ العرب**. ترجمة جبرائيل جبور وإدوارد جبرا جرجي. ط ٥. بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

حسين، طه. **الفتنة الكبرى**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦. ٢ ج.

ج ١: **عثمان.**

ج ٢: **علي وبنوه.**

ـــــ. **مستقبل الثقافة في مصر**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣. (المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين؛ مج ٩)

حنفي، حسن. **الحركات الإسلامية في مصر**. [بيروت]: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦.

ـــــ. **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨-١٩٨٩. ٨ مج.

مج ٥ : **الحركات الدينية المعاصرة.**

مج ٦ : **الأصولية الإسلامية.**

حوراني، ألبرت فضلو. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. ط ٣. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.

خلّاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**. ط ١٢. الكويت: دار القلعة، ١٩٧٨.

خلف الله، محمد أحمد. **مفاهيم قرآنية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤. (عالم المعرفة؛ ٧٩)

خليل، خليل أحمد. **العقل في الإسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية.**

داروين، تشارلز. **أصل الأنواع**. ترجمة اسماعيل مظهر. بيروت؛ بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٣.

داغر، يوسف أسعد. **مصادر الدراسة الأدبية**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣.

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.].

رضا، محمد رشيد. **مختارات في مجلة المنار**. دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، [١٩٨٠].

ــــــ. **الوحي المحمدي**. ط ٣. بيروت: عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: دار القلم، [١٩؟].

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧.

زكريا، فؤاد. **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

زين الدين، محمد أمين وأحمد أمين. **حديث المهدي والمهدية**. بيروت: مؤسسة النعمان، [د. ت.].

الزين، محمد حسين. **الشيعة في التاريخ**. ط ٢. بيروت: دار الآثار، ١٩٧٩.

ستيس، ولتر. **فلسفة هيجل**. تقديم زكي نجيب محمود؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢. ٢ مج.

سعد، حسين. **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين في مصر (١٩٠٠ م إلى ١٩٦٤ م)**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

السعيد، رفعت. **حسن البنا، مؤسس حركة "الاخوان المسلمون" متى... كيف... لماذا؟**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

سعيد، علي أحمد (أدونيس). **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٤. ٣ ج.

سيد الأهل، عبد العزيز. **داعية التوحيد محمد بن عبد الوهاب**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦. (ائمة الإسلام)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: ويليه مختصر السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية**. تحقيق علي سامي النشار. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الشكعة، مصطفى. **الأئمة الأربعة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣.

شلحد، يوسف. **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

شمس الدين، محمد مهدي. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط ٢. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الشنيطي، محمد فتحي. **أسس المنطق والمنهج العلمي**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد رشيد كيلاني. بيروت: دار صعب، ١٩٨٦.

الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**. بيروت: دار التعارف، ١٩٩٠.

ـــــ. **الإسلام يقود الحياة**. بيروت: دار التعارف، [د. ت.].

ـــــ. **اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها**. ط ١٦. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٢.

ـــــ. **دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة**. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩.

ـــــ. **دروس في علم الأصول مع ملاحق توضيحية**. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩.

ـــــ. **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت**. ط ٨. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٣.

ـــــ. **فلسفتنا: [دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)]**. بيروت: دار التعارف، [د. ت.].

ـــــ. **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم**. بيروت: دار التعارف، [١٩٨٠].

ـــــ. **موجز في أصول الدين**. ط ٢. بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٧.

ـــــ. **نشأة الشيعة والتشيع**. تحقيق وتعليق عبد الجبار شرارة. بيروت: دار الغدير، ١٩٩٥.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤. ٢ ج.

طرابيشي، جورج (معد). **معجم الفلاسفة: (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**. ٤ ج.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢-١٩٧٤. ٦ ج.

العلايلي، عبد الله. **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد**. ... ط ٢. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٢.

علي بن أبي طالب. **نهج البلاغة**. شرح محمد عبده. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د. ت.]. ٤ ج.

عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦.

غارديه، لوي. **أثر الإسلام في العقلية العربية**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

غارودي، روجيه. **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**. تعريب خليل أحمد خليل. باريس: دار عام ألفين، ١٩٩٢.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. شرح علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣.

______. **القسطاس المستقيم**. قدم له وذيله... الأب فيكتور شلحت. ط ٢ منقحة. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣.

______. **المستصفى في علم الأصول**. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

______. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. ط ٨. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٣.

الفاخوري، حنا وخليل الجر. **تاريخ الفلسفة العربية**. ط ٢. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر. ط ٣. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.

فضل الله، محمد حسين. **الحركة الإسلامية- هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠.

ـــــ. **من أجل الإسلام**. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩.

فضل الله، مهدي. **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

ـــــ. **العقل والشريعة: مباحث في الابتستمولوجيا العربية الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

ـــــ. **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩.

قرم، جورج. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨.

ـــــ. **تفسير آيات الربا**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــ. **تفسير سورة الشورى**. ط ٤. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. ط ١٢. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــ. **دراسات إسلامية**. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ. **السلام العالمي والإسلام**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــ. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. ط ٩. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **في التاريخ.. فكرة ومنهاج**. ط ١١. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ. **في ظلال القرآن**. ط ١١. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥. ٦ مج.

ـــــ. **لماذا أعدموني؟**. [د. م.]: الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، [د. ت.]. (كتاب الشرق الأوسط)

ـــــ. **المستقبل لهذا الدين**. ط ١٤. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ. **معالم في الطريق**. ط ١٧. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، [د. ت.].

ـــــ. **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ١٢. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. ط ٧. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.

ـــــ. **هذا الدين**.

كانط، إمانويل .**مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**. ترجمة نازلي إسماعيل علي؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

كاهين، كلود .**تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**. نقله إلى العربية بدر الدين القاسم. ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ط ٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.

ـــــ. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. بيروت: دار القلم، [د. ت.]. (السلسلة الفلسفية)

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **الأصول من الكافي**. صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري. ط ٤. بيروت: دار صعب؛ دار التعارف، ١٩٨١.

كيبل، جيل. **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**. ترجمة أحمد خضر. بيروت: دار الكتاب الحديث؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

كيللي، ف. وم. كوفالزون. **المادية التاريخية**. عربه عن الروسية أحمد داود؛ أعاد النظر فيه ودققه بدر الدين السباعي. دمشق: دار الجماهير، ١٩٧٠.

لوبون، غوستاف. **السنن النفسية لتطور الأمم**. ترجمة عادل زعيتر. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

لوتسكي، فلاديمير بوريسوفيتش. **تاريخ الأقطار العربية الحديثة**. ترجمة عفيفة البستاني. ط ٢. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥.

ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **الإيديولوجية الألمانية**. ترجمة فؤاد أيوب. بيروت: دار دمشق، ١٩٧٦.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

محمد، محسن. **من قتل حسن البنا؟**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

محمود، زكي نجيب. **ثقافتنا في مواجهة العصر**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢.

ـــــ. **قصة عقل**. ط ٢. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨.

المدرسي، محمد تقي. **الفكر الإسلامي مواجهة حضارية**. ط ٥. بيروت: دار البيان، ١٩٨٨.

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨-١٩٧٩. ٢ ج.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. **اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم**. قدم له وأشرف على اختياره وتصحيحه عمر أبو النصر. بيروت: دار الجيل؛ مكتبة عمر أبو النصر، ١٩٦٩.

المودودي، أبو الأعلى. **الجهاد في سبيل الله**. ط ٦. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــ. **الدين القيم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

ـــــ. **نظرية الإسلام السياسية**. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير معن زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦-١٩٩٧. ٣ مج.

موسى، محمد يوسف. **ابن تيمية**. ط ٢. بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٨٨. (أعلام العرب؛ ٥)

النجار، عبد الهادي علي. **الإسلام والاقتصاد: دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣. (عالم المعرفة؛ ٦٣)

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**. ط ٨. الكويت: دار القلم، ١٩٧٠.

النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

نصار، ناصيف. **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

ـــــ. **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث المعاصر**. ط٢ مصححة. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤. (مكتبة الفكر العربي)

ـــــ. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. ط ٤. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٢.

النفيسي، عبد الله فهد. **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.

نقاش، اسحق. **شيعة العراق**. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق: دار المدى، ١٩٩٦. (سلسلة دراسات؛ ٨)

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **شرح صحيح مسلم**. راجعه فضيلة الشيخ خليل الميس. بيروت: دار القلم، ١٩٨٧.

هيجل، فريديريك. **أصول فلسفة الحق**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣.

هيكل، محمد حسنين. **مدافع آية الله: قصة إيران والثورة**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢.

هيكل، محمد حسين. **الشرق الجديد**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٢].

وصفي، عاطف. **الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية**. بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.].

وهبة، مراد، يوسف كرم ويوسف شلاله. **المعجم الفلسفي**. ط ٢. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١.

اليازجي، كمال وأنطون غطاس كرم. **أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة**. ط ٣. بيروت: دار المكشوف، ١٩٦٨.

دوريات

أركون، محمد. "مشكلة الأصول." **الفكر العربي المعاصر**: العدد ١٣، حزيران/ يونيو- تموز/ يوليو ١٩٨١.

أمين، سمير. "الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية أمام تحديات العصر." **قضايا فكرية** (القاهرة): العدد ٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩.

أنيس، عبد العظيم. "هل يمكن أسلمة العلوم." **قضايا فكرية**: العدد ٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩.

أوين، روجر. "تفاقم خيبات الأمل والتحدي الخصب." مقابلة. **الوسط**: ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

إيسبوستو، جون. "لا ترفض الأصولية إلا بعض جوانب الحداثة." مقابلة. **الوسط**: ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

البخاري، حمانة. "حتى يظل باب الاجتهاد مفتوحاً." **مجلة الجامعة الإسلامية** (بيروت): السنة ١، تشرين الأول/ أكتوبر- كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤.

البهادلي، علي. "الشهيد الصدر: منهجية جديدة لفهم العقيدة." **البلاد** (بيروت): السنة ٦، العدد ٢٧٨، نيسان/ أبريل ١٩٩٦.

بيرك، جاك. "الإسلام المستنير القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الإسلاموية." مقابلة. **الوسط**: ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.

تييه، بيار. "الأصولية ترفض مبدأ الحقيقتين لذلك تدير ظهرها للغرب." مقابلة. **الوسط**: ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.

الجابري، محمد عابد. "الفقه والعقل والسياسة." **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٢٤، شباط/ فبراير ١٩٨٣.

الجلالي، محمد رضا الحسيني. "تدوين السنة أم تزييف الشريعة." **تراثنا** (قم): العددان ٣٥-٣٦، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤م.

حنفي، حسن. "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟." **الفكر العربي**: السنة ٤، العدد ٢٧، أيار/ مايو- حزيران/ يونيو ١٩٨٢.

الخميني، روح الله الموسوي. "تأكيد مقتل محمد باقر الصدر." **السفير**: ٢٣/ ٤/ ١٩٨٠.

رودنسون، مكسيم. "وراء ظاهرة الأصولية فشل الليبرالية والاشتراكية وهيمنة

الغرب." مقابلة. **الوسط**: ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.

رويث، كارمن. "الغرب ضئيل المعرفة بالعالم الإسلامي." مقابلة. **الوسط**: ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

سعادييف، آرتور. "إيديولوجية المواجهة مع الغرب لا معنى لها في غياب الوحدة الاقتصادية والسياسية." مقابلة. **الوسط**: ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

السفير: ٥/ ٦/ ١٩٨٩.

سليمان، سعيد عبد الله. "حرب النعوت والألقاب ومفهوم الأصولية بين التصحيح والتسطيح." **الباحث** (بيروت): السنة ١٢، العدد ٤، تشرين الأول/ أكتوبر- كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

شتاينباخ، أودو. "الغرب مطالب بتجنب الأخلاقية المزدوجة." مقابلة. **الوسط**: ١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤.

شرف الدين، محمد جعفر. "الإمام الصدر: "مرجعاً ومفكراً إسلامياً وشهيداً": محاضرة." **البلاد**: السنة ٥، العدد ٢٣٠، نيسان/ أبريل ١٩٩٥.

شمس الدين، محمد مهدي. "نعي الإمام الصدر." **السفير**: ٤/ ٤/ ١٩٨٠.

شوفالييه، دومينيك. "قوة الإسلاميين في امتلاكهم برنامجاً أخلاقياً." مقابلة. **الوسط**: ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.

العالم، محمود أمين. "الدين والسياسة." **قضايا فكرية**: العدد ٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩.

العلوي، هادي. "نظرة مجملة في اقتصاديات الإسلام." **قضايا فكرية**: العدد ٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩.

الغزالي، محمد. "نصف قرن من الاعتدال." مقابلة. **الوسط**: ١٨ آذار/ مارس ١٩٩٦.

فضل الله، محمد حسين. "إثبات الهلال فلكياً." **البلاد**: السنة ٥، العدد ٢٢٣، آذار/ مارس ١٩٩٥.

ـــــــ. "الاجتهاد وإمكانيات التجديد في منهج التفكير." مقابلة. **المنطلق** (بيروت): العدد ١١١، ربيع ١٩٩٥.

ـــــــ. "الشهيد الصدر والفكر السياسي الإسلامي: محاضرة." **البلاد**: السنة ٤،

العددان ١٨٠-١٨١، أيار/ مايو ١٩٩٤.

كوثراني، وجيه. "مستقبل المشروع السياسي الإسلامي: أصولية أم حزبية إسلامية." ملف مستقبل الأصولية في العالم العربي. **معلومات** (بيروت): العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩٣.

كيبل، جيل. "إمبراطورية الشر الجديدة." حوار. **معلومات**: العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩٣.

اللواء: ١٩٩٣/٩/١٠.

"مع الإمام الخميني من الولادة وحتى الوفاة." **الراصد** (بيروت): نيسان/ أبريل - أيار/ مايو ١٩٩٣.

نجار، شكري. "تطور فكرة التاريخ عند المؤرخين." **الفكر العربي**: السنة ٤، العدد ٢٧، أيار/ مايو- حزيران/ يونيو ١٩٨٢.

نصار، ناصيف. "إشارات تمهيدية في نقد الأصولية." ملف مستقبل الأصولية في العالم العربي. **معلومات**: العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩٣.

هاليداي، فريد. "الأصولية في عالمنا الراهن." **أبواب** (بيروت): العدد ١، صيف ١٩٩٤.

ـــــ. "تصحيح المفاهيم التاريخية عن الإسلام والحركات السياسية." **معلومات**: العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩٣.

ـــــ. "اليسار فقد صدقيته والبدائل الأخرى غير موجودة." مقابلة. **الوسط**: ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

هوريو، أندريه. **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**. ترجمة علي مقلد [وآخرون]. ط ٢. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧. ٢ مج.

ندوات ومؤتمرات

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.

٢- الأجنبية

Books

Blachère, Régis. *Le Coran.*

Burgat, François. *L'Islamisme en face.* Paris: Découverte, 1995. (Textes à l'appui. Série islam et société)

Carré, Olivier, F. Aubin et J. F. Bayart. *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui.* Paris: Presses universitaires de France, 1982. (Politique d'aujourd'hui)

Encyclopédie de l'Islam. Paris: Maisonneuve et larose, 1978.

Etienne, Bruno. *L'Islamisme radical.* [Paris]: Hachette, 1987.

La Grande encyclopédie moderne. Paris: Editions S.N.D.E., 1991.

L'Islam dans le monde. Dossier présenté et établi par Paul Balta. Paris: Le Monde, 1991.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure.* Traduction de Jules Barni. Paris: Flamarion, 1976.

Kepel, Gilles. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.* Paris: Seuil, 1991.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 16ème ed. Paris: Presses universitaires de France, 1988. 2 vols.

Le Petit Robert des noms propres: Dictionnaire illustré. Paris: [s. n.], 1991.

Russel, Bertrand. *Science et religion.* Traduit de l'anglais par Philippe Roger Mantoux. Paris: Gallimard, 1971.

Periodicals

Keddie, Nikki R. "Khomeinisme, l'ayatollah est-il intégriste?." Traduit par Maxime Rodinson. *Le Monde*: 22/8/1980.

Mozaffari, Mehdi. "Le Chiisme et la république." *Le Monde*: 5/8/1981.

Rodinson, Maxime. "Le Intégrisme et intégrisme." *Le Monde*: 14/5/1983.

فهـــــرس

ـ ب ـ

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- ز -

- س -

- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ



هذا الكتاب

تنبع أهمية دراسة الأصولية العربية المعاصرة من كونها تشكّل اليوم ظاهرة في واقع حياة المسلمين العامة تقدّم نفسها كطرف يمثّل مشروعية العمل بموازاة التيارات الفكرية والسياسية السائدة، نظراً إلى الموقع الفكري والسياسي والنضالي الذي تحتلّه الحركات الأصولية، والّذي جعلها محطّ أنظار الدارسين في وقتنا الحاضر.

يعالج هذا الكتاب مسألة من المسائل الشائكة والمثيرة في هذا العصر. شائكة لأنها تقارب الأصول التي ارتكزت إليها الأصولية العربية المعاصرة في استخراج حلول لما هو راهنٌ من القضايا. ومثيرة لأن ملامسة الأصول قد تؤدي إلى قراءة جديدة لها. ويتقصّى الكتاب الأطروحات والنظريات التي قدّمها الأصوليون المسلمون العرب المعاصرون الثلاثة: حسن البنّا وسيّد قطب ومحمد باقر الصدر إزاء مسائل إعادة بناء المجتمع الإسلامي، وإقامة العدالة الاجتماعية فيه، والدولة الإسلامية ونظام الحكم العادل فيها، والمسائل المتفرعة عنها كالزكاة والضرائب والشورى وسلطة الأمة والحاكمية وولاية الفقيه وما إليها من مسائل متفرعة تدور حولها أبحاث ودراسات ونقاشات غنية غنى مصادر الإسلام الأولى..

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٦ دولارا
أو ما يعادلها


ISBN 9953-82-059-7